HUMANIDADES

FILOSOFÍAS POSTMETAFÍSICAS

20 AÑOS DE FILOSOFÍA FRANCESA CONTEMPORÁNEA

LAURA LLEVADOT - JORDI RIBA (COORDS.)



Filosofías postmetafísicas

Filosofías postmetafísicas

20 años de filosofía francesa contemporánea

Laura Llevadot y Jordi Riba (Coords.)



Diseño de la colección: Editorial UOC

Primera edición en lengua castellana: octubre de 2012
Primera edición en formato digital: abril de 2013

Rambla del Poblenou 156, 08018 Barcelona
www.editorialuoc.com

Realización editorial: El Ciervo 96, SA
ISBN: 978-84-9029-920-3

Laura Llevadot (coordinadora y autora)
Profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona. Ha sido investigadora en el *Søren Kierkegaard Research Centre* de la Universidad de Copenhague, en la *Howard and Edna Hong Kierkegaard Library* (Minneapolis, USA), y en la Universidad de Paris 8. Actualmente es miembro de la *Cátedra de Filosofía Contemporánea* e investigadora asociada del *Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie* (Université Paris VIII) y miembro del Seminario María Zambrano (Universidad de Barcelona). Ha publicado diversos artículos especializados sobre la filosofía de Kierkegaard y su relación con el pensamiento continental contemporáneo en revistas nacionales e internacionales. Imparte también su docencia en el grado de Comunicación e Industrias Culturales, en el Máster de Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Barcelona y en el Máster interuniversitario de "Ciudadanía y Derechos humanos". Es profesora invitada en los seminarios de doctorado de Filosofía de la Universidad de Paris 8 y directora de las Jornadas Internacionales María Zambrano. Su interés se centra en las filosofías contemporáneas de la alteridad, la deconstrucción y las derivaciones éticas del pensamiento post-metafísico. Es autora de *La philosophie seconde de Kierkegaard* (L'Harmattan, 2012); *Kierkegaard through Derrida*: *Towards a Post Metaphysical Ethics* (Davies Group, 2012) y co-editora con Manuel Cruz de *La filosofía en la Universidad porvenir* (2012). Ha colaborado también en diversas obras colectivas tales como *Kierkegaard no nosso tempo* (2010), *Las personas del verbo* (2011), *Kierkegaard and Death* (Indiana University Press, 2011) y *Kierkegaard Research* (Ashgate, 2012).

Jordi Riba (coordinador y autor)
Profesor de filosofía moral y política en la Universitat Autònoma de Barcelona e investigador asociado del *Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie* (Université Paris VIII). También es miembro de GEHUC(Grup de Estudis Humanístics sobre Ciencia i Tecnologia), Ha sido profesor invitado en la Universidad de Paris8 donde actualmente sigue impartiendo seminarios todos los años. También ha sido investigador invitado en la École Normale Súperieure de Fontenay-aux-roses (actualmente en Lyon); en el Centre de Recherches Politiques de la Sorbonne y en la Universitat de Erlagen(Alemania). Ha sido becado postdoctoralmente por la Generalitat de Catalunya y por el Ministerio de Educación y Ciencia. Entre sus publicaciones destacan: *La morale anomique de Jean-Marie Guyau* (Paris, 2000), *De la morale du devoir à la morale de la solidarité (Paris,2013), Republicanismo sin república(en prensa)*. Editor de los libros, *Philosophies de Mondialisations* (Paris, 2000); *L'effet Guyau*, (Paris, 2012) ; y de los números de revistes Corpus, *Jean-Marie Guyau(Paris,2003)*; *Alfred Fouillée* (Paris,

2005); Afers, *Ferrer i Guàrdia(València,2009)* y Enrahonar, *La democràcia invisible*, (Bellaterra, 2012). También ha prologado los libros, Georg Simmel, *La ley individual*, (Barcelona, Paidós, 2005), y Jean-Marie Guyau *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, (Paris, Payot, 2012).

Josep Lluís Rodríguez i Bosch
Pedagogo y profesor asociado del Departamento de Pedagogía Sistemática y Social en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Sus publicaciones versan sobre la Antropología Filosófica de la Educación. Entre ellas cabe destacar: «Judaïsme et herméneutique : une communion existentielle», *Annuaire de l'Institut d'Histoire George Barit*, Bucarest, La Maison d'Édition de l'Académie Roumaine, 2008; «Pour une philosophie du relatif en éducation», *Relativisme et éducation*, París, L'Harmattan, 2008 y «Yahveh: un a posteriori éthique. Témoin d'une pédagogie herméneutique», *L'Universel et le devenir de l'humain*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2010. En preparación: «Action, lecture et éducation. À propos du Talmud», *L'action: penser la vie – « agir » la pensée*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2012. Además es miembro de la *Société Francophone de Philosophie de l'Éducation* (SOFPHIED). Actualmente, prepara su tesis doctoral: *La lectura com a antropogènesi en l'obra de Marc-Alain Ouaknin: 1991-2010.*

Begoña Sáez Tajafuerce
Doctora en filosofía (1991) y profesora agregada al departamento de filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona desde 1999. Desde 2000, en el marco del programa Ramón y Cajal, centra su investigación en la definición y la representación de la identidad desde una perspectiva interdisciplinar. A partir de 2004, se ocupa de un topos específico de la identidad, como es el cuerpo, que observa tanto desde la filosofía como desde la teoría de la literatura y de los estudios culturales. Anclada en los estudios postestructuralistas de género y queer, su investigación se aboca al estudio de la noción, plurívoca, de frontera, como herramienta para una crítica ontológica, estética y ética del pensamiento y de las prácticas binarias. Muestra de ello es su publicación más reciente, *Off the record. Representació fronterera de la memòria històrica de les dones* (EdiUoc, Barcelona, 2011).

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano
Investigador doctoral en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Ha realizado traducciones de Edmund Husserl y Emmanuel Levinas. Profesor invitado para

la Université Catholique de Louvain y para el Institut Supérieur de Philosophie – Faculté des Sciences Philosophiques de Bélgica. Ha sido profesor invitado en universidades de México y España. Actualmente realiza una estancia de investigación en la Université Catholique de Louvain (Bélgica). Desde 2011 es investigador asociado de los Husserl-Archief Leuven del Hoger Instituut voor Wijsbegeerte de la Katholieke Universiteit te Leuven.

Joana Masó

Profesora ayudante de literatura y ensayo franceses en la Universidad de Barcelona. Ha traducido textos de crítica y filosofía francesa contemporánea de Hélène Cixous, Jacques Derrida, Catherine Malabou, Jean-Luc Marion y Jean-Luc Nancy, y ha publicado artículos y ediciones sobre algunos de estos autores. Ha editado los siguientes libros: *Escrituras de la sexualidad* (Icaria, 2008), *La llengua m›és l›únic refugi* de Hélène Cixous (Lleonard Muntaner, 2009), *Cixous sous X* (PUV, 2010, con M.-D. Garnier), así como también los escritos de la autora sobre arte en francés, castellano e inglés (con M. Segarra, Peinetures. Écrits sur l›art, Poetas en pintura: de Rembrandt a Nancy Spero, Poetry in Painting: Writings on Contemporary Arts and Aesthetics). Co-dirige la colección Ensayo en Ellago Ediciones (Castelló).

Javier Bassas Vila

Profesor asociado de literatura, teoría y práctica de la traducción en la Universidad de Barcelona. Licenciado en Filología Clásica por esta misma Universidad y en "Lettres Modernes" por la Universidad de la Sorbona IV. Doctorado en Lengua Francesa y en Filosofía, co-dirigido por J.-L. Marion y Felipe Martínez Marzoa. Su trabajo se divide en tres ámbitos: la investigación sobre el lenguaje en fenomenología y literatura; las traducciones de textos franceses (J. Derrida, J.-L. Marion, C. Malabou, J.-L. Nancy, J. Rancière) y finalmente la edición de libros. Co-dirige la colección "Ensayo" en Ellago Ediciones y "Pensamiento A tiempo" en Ediciones Casus Belli. Es autor de «Le ‹se livrer› du livre. Phénoménologie de son effet et de son principe d'individuation». In: A. Milon y M. Perelman (ed.), L'esthétique du livre, Inha, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010, pp. 47-58. 2010 ; «Écriture phénoménologique et théologique. Fonctions du ‹comme›, ‹comme si› et ‹en tant que›». In: C. Cioccan (ed.), Philosophical Concepts and Religious Metaphors, Studia Phaenomenologica, Zeta books, 2009, pp. 135-156, además de presentaciones y epílogos en varios libros: especialmente en *Dios sin el ser*, de J.-L. Marion, y en *El tiempo de la igualdad* así como en *Las distancias del cine*, de J. Rancière.

Misericòrdia Anglès

Docente universitaria desde 1988, se doctoró en 1990 con una tesis sobre la filosofía de J. Balmes. Investigadora posdoctoral durante dos años (beca *Batista*

i Roca) fue "Research Fellow» en la Universidad de Glasgow, estudiando la Ilustración escocesa y su influencia sobre la filosofía catalana. Ha publicado y trabajado en proyectos de investigación sobre filosofía catalana, epistemología y ética aplicada (educación moral, bioética y tecnoética). Actualmente es miembro del grupo de investigación consolidado de la UB «Tecnologia, Ètica i Societat» y de la Red «Història intel.lectual de la filosofia catalana». Entre sus publicaciones destacan: «La noción de conocimiento en el giro aplicado», a *Tecnoética,* Barcelona, Instituto de Tecnoética-Publicacions- Universitat de Barcelona, 2003, pp-361-366; «Altruisme i educació moral», a *Por una ética docente* , Bilbao, Grafite Ediciones-URL, 2003, pp.9-30; «Clinical Ethical Dilemmas for Vascular Surgeons (The Vascuethics Study)», Eur J Vasc Endovasc Surg 27 , 525-533, May 2004.

Anna Pagès Santacana

Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Barcelona (1991). Actualmente es profesora Titular en la Facultad de Psicología, Ciencias de la Educación y del Deporte-Blanquerna, de la Universidad Ramon Llull. Ha publicado, entre otros, "Al filo del pasado. Filosofía hermenéutica y transmisión cultural" (2006); "Temps de transmissió: les seves vicissituds avui" (2011); "Sobre el olvido" (2012). Su principal ámbito de investigación es la hermenéutica filosófica y sus múltiples aplicaciones en el análisis del mundo contemporáneo, particularmente el problema de la filiación intelectual, la historicidad, la posición femenina respecto del saber y la transmisión simbólica en nuestra época.

Luis Roca Jusmet

Catedrático de filosofía en la enseñanza secundaria y ha sido profesor asociado en la Universitat Autònoma de Barcelona y en el Institut de les Ciències de l›Educació de la Universitat de Barcelona. Colabora habitualmente con las revistas Paideia y El Viejo Topo y la página web Rebelión. Entre su publicaciones destacan el libro *Redes y obstáculos,* (Ed. Club Universitario, 2010) y los capítulos: "Slavoj Žižek, La filosofia com espai radical" (en *Els marges de la filosofia*) La Busca, 2008; "Crítica del multiculturalisme" (en *Globalització i interculturalitat)* La Busca, 2010; "L›actualitat de Schopenhauer" (en *Schopenhauer avui)*, La Busca, 2011; "Una mirada filosòfica a la narrativa cinematogràfica de David Lynch" (en *Art i filosofia*) La Busca, 2011; "Filosofía y ciudadanía" (en *Filosofía. Complementos de formación disciplinar*) Ed. Graó, 2010.

Oriol Farrés Juste

Premio Extraordinario de la Licenciatura de Filosofía a la Universitat Autònoma de Barcelona (2004), Doctor en Filosofía por la Universitat Autònoma de Barcelona con la tesis *La construcció de la ciutadania republicana* (2008) y actualmente profesor asociado de la Universitat de Girona. Ha traducido al catalán *La condició humana*,

de Hannah Arendt (Empúries, 2009) y ha cotraducido, también al catalán, *Una teoria de la justicia*, de Rawls (Accent, 2010). Al castellano, ha traducido a Étienne Balibar. Ha publicado numerosos artículos en revistas, capítulos de libros y reseñas de Filosofía Política.

Carmen Pardo Salgado
Profesora de Historia de la Música en la Universitat de Girona. Investigadora post-doctoral en la1 unidad IRCAM-CNRS de París (1996-1998), donde lleva a cabo una investigación sobre el espacio sonoro en la música contemporánea. Se hizo cargo de la edición y traducción de John Cage, Escritos al oído (1999) y es autora de *La escucha oblicua: una invitación a John Cage* (2001, versión francesa en *Approche de John Cage. L'écoute oblique*, 2007, galardonado en 2008 con el Coup de Coeur en Publicaciones de Música Contemporánea de la Academia Charles Cross); *Robert Wilson* (en colaboración con Miguel Morey, 2003); *Las TIC: una reflexión filosófica* (2009) y *En el mar de John Cage* (2009). Como traductora se ha encargado asimismo, entre otros, de la obra de Michel Chion, *El arte de los sonidos fijados o la música concretamente* (2001) y de Peter Szendy, *Grandes éxitos. La filosofía en el jukebox* (2009, en colaboración con Miguel Morey). Ha organizado y coordinado diversos encuentros internacionales, como La Calle (Madrid, 1998) o Músicas, artes y tecnologías: por una aproximación crítica (Barcelona/Montpellier, 2000); el espectáculo art media Bosque Sonoro: Homenaje a John Cage (Barcelona, 2003); Ciclo John Cage; Esto llamado… música minimal… y otros; Música en la noche; La Música de la Arquitectura: Varèse, Xenakis, Dusapin (colaboración en Músicadhoy/La Casa Encendida, Madrid, 2006, 2008, 2009, 2010); Night of the Electroacoustic Music; El sonido en la cueva (Sorderas) y Sonidos del poder. Escuchas del miedo (en colaboración con la Orquestra del Caos, Bruselas 2008 y Barcelona 2008 y 2009).

Gerard Vilar
Profesor de Estética de la Universidad Autónoma de Barcelona donde se licenció y doctoró en Filosofía. Estudió en las universidades de Frankfurt y Konstanz, donde fue becario DAAD y Humboldt. Su carrera académica se inició en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona, para convertirse posteriormente en profesor de Estética y Teoría de las Artes en la Universidad Autónoma de Barcelona, donde es catedrático desde 2002. Ha sido profesor invitado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM de México, en el Institut für Philosophie de la Universität Potsdam, y en el Department of Philosophy de la Northwestern University. Es director de la revista de Estética *Disturbis* desde 2007, y coordinador del Máster de Estética y Teoría del Arte Contemporáneo *Pensar el arte de hoy* (UAB-Fundació Joan Miró-Museu Picasso). Desde 1995 hasta 2009 dirigió la revista de filosofía *Enrahonar*. Es autor de *Raó i Marxisme. Materials per a una història del racionalisme*. Barcelona: Edicions 62.

1979 ; *Discurs sobre el senderi*. Barcelona: Edicions 62, 1986; *Les cuites de l›home actiu. Fenomenologia moral de la modernitat*. Barcelona: Anthropos. 1990; I*ndividualisme, ètica i política*. Barcelona: Edicions 62. 1992; *La razón insatisfecha*. Barcelona: Crítica. 1999; *El desorden estético*. Barcelona: Idea Books. 2001; *Las razones del arte*. Madrid: Machado. 2005; *Desartización. Paradojas del arte sin fin*. Salamanca: EUSAL. 2010.

Índice

Acerca de un «momento filosófico» contemporáneo. Laura Llevadot y Jordi Riba 13

DECONSTRUCCIÓN 17

Capítulo I. *El último Derrida*. Laura Llevadot 19

Capítulo II. *Jean-Luc Nancy o la ontología desde/hacia el sentido*. Begonya Sáez Tajafuerce 35

Capítulo III. *Catherine Malabou: la plasticidad –o cómo cambiar de accidente y alteridad*. Joana Masó 49

FENOMENOLOGÍA 61

Capítulo IV. *Jean-Luc Marion: el pensamiento de la distancia*. Javier Bassas Vila 63

Capítulo V. *Claude Romano: doctrina acontecial de la subjetividad*. Ramsés Leonardo Sánchez Soberano 85

Capítulo VI. *Jocelyn Benoist: de la fenomenología a un realismo contextualista*. Misericòrdia Anglès 107

FILOSOFÍA Y PSICOANÁLISIS 125

Capítulo VII. *Alain Badiou: la filosofía, siempre*. Jordi Riba 127

Capítulo VIII. *Jean-Claude Milner: un lingüista atravesado por Lacan*. Anna Pagés 139

Capítulo IX. *Jacques-Alain Miller: articular a Lacan*. Anna Pagés 153

ORIENTE-OCCIDENTE 163

Capítulo X. *François Jullien: una mirada filosófica a China*. Luis Roca Jusmet...... 165

Capítulo XI. *Marc-Alain Ouaknin: un rabino entre la filosofía francesa contemporánea*. Josep Lluís Rodríguez i Bosch 179

FILOSOFÍA POLÍTICA POSTMARXISTA... 197

Capítulo XII. *Claude Lefort: repensar la política*. Luis Roca Jusmet............ 199

Capítulo XIII. *Miguel Abensour: pensar la política de otro modo*. Jordi Riba 215

Capítulo XIV. *Étienne Balibar: el arte de la civilidad*. Oriol Farrés Juste...... 225

ESTÉTICA 239

Capítulo XV. *Daniel Charles: la estética como forma de vida*. Carmen Pardo Salgado 241

Capítulo XVI. *Peter Szendy: el oído de la filosofía*. Gerard Vilar 257

Capítulo XVII. *Jacques Rancière: la metódica de la igualdad*. Gerard Vilar... 271

Acerca de un «momento filosófico» contemporáneo

Laura Llevadot y Jordi Riba

En 2004, la embajada francesa en Argentina organizó en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires un ciclo de conferencias cuyo objetivo era ofrecer un panorama general y una reflexión en torno a la filosofía francesa contemporánea. Alain Badiou fue uno de los participantes en este ciclo y aportó un texto que después ha sido publicado, traducido y reeditado hasta constituirse en una referencia ineludible para cualquier intento de comprender el legado del pensamiento francés contemporáneo. La tesis fundamental de su texto es que de 1943, año de la publicación de *El ser y la nada* de Sartre, a 1991, año en que se publicó *¿Qué es la filosofía?* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, vemos dibujarse un gran «momento filosófico» del pensamiento contemporáneo, un «momento francés» en la misma medida en que puede hablarse de un «momento griego» para la filosofía clásica, o de un «momento alemán» en la filosofía moderna. El momento filosófico contemporáneo tendría entonces acento francés y su gran aportación habría consistido en una reelaboración de la imagen del filósofo y un replanteamiento del papel de la filosofía en el mundo actual. Allí Badiou escribía: «Hacer del filósofo otra cosa que un sabio es hacer de él otra cosa que el rival de un sacerdote. Hacer de él un escritor combatiente, un artista del sujeto, un amante de la creación, un militante filosófico, éstos son nombres para el deseo que atravesó este periodo y que consistía en que la filosofía actuase en su propio nombre»[1]. Para quien no se sienta tentado por el imperio actual de la filosofía anglosajona, para todos aquellos que sospechen de la sumisión de la filosofía al modelo y a los métodos científicos, para todo aquel que se resista a la pretensión realista y objetivista de ciertas corrientes actuales de la filosofía, la declaración de Badiou es sin duda una invitación todavía abierta a pensar más allá del saber, la ciencia y la academia. Pero, ¿es acaso una vía cerrada? ¿El «momento francés» de la filosofía contemporánea habría ya pasado definitivamente tras la publicación de *¿Qué es la filosofía?*? ¿Sería entonces otra tradición, quizás otra lengua, la que tomaría el relevo de lo que en la actualidad está por pensar? Los

1 A. Badiou (2010), *La filosofía, otra vez*. Madrid: Errata Naturae, p. 90. Originalmente publicado en *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, publicado también en inglés en la *New Left Review* en 2005.

textos que aquí se presentan intentan responder negativamente a esta pregunta. El de ahora quizás sea aún un «momento francés», un periodo del que todavía no se habría salido, o tal vez una modulación, una coda imprescindible para poder seguir pensando a partir del legado de ese episodio que abrió la filosofía a nuevas posibilidades alejadas definitivamente del ideal del saber. Badiou parecería sin embargo escéptico al respecto: «Tras la época de los aventureros viene generalmente la época del orden. Éste es el problema. Entiéndame. Hubo en esta filosofía un lado pirata. Deleuze lo llamaba con gusto lo nómada»[2]. Nosotros creemos, por el contrario, que los herederos de esta apertura han sabido mantener el espíritu de sus antecesores, que han sido capaces de seguir interrogaciones que sus maestros dejaron abiertas y que además han internacionalizado este «momento francés», han llevado sus discursos respectivos más allá de sus fronteras, hasta Estados Unidos, Hispanoamérica y nosotros mismos, quienes seguimos recibiendo su pensamiento como un soplo de aire fresco dentro del panorama académico actual. Obras como *Espectros de Marx* de Derrida, *El desacuerdo* de Rancière, *La communauté desouvré* de Nancy, *La democracia contra el Estado* de Abensour, o *Dieu sans l'être* de J.L. Marion, por sólo citar algunos ejemplos, muestran la riqueza y el vigor del pensamiento francés de las últimas décadas para replantear desde una nueva perspectiva las cuestiones centrales de la filosofía: el ser, la política, la estética y la existencia. Esto no es sólo un «momento de orden», y los autores que se dan cita aquí no son sólo epígonos. En esta obra se recogen los pensamientos de las figuras más destacadas de esta nueva generación de filósofos, discípulos de los grandes iconos del marxismo y el psicoanálisis estructuralista (Althusser y Lacan), de la fenomenología (Sartre, Merleau-Ponty y Lévinas), y del postestructuralismo francés (Deleuze y Foucault). En estos discípulos destacados se aprecia un rasgo común que sitúa esta nueva generación de filósofos en un lugar eminente para la historia de la filosofía contemporánea: el desarrollo, en diferentes andaduras políticas, ontológicas, religiosas o estéticas, del pensamiento postmetafísico.

Si lo que caracterizó el «momento francés contemporáneo» fue, como afirma Badiou, la liberación de la filosofía del modelo del saber, las concepciones que se reúnen aquí podría decirse que comparten una interrogación esencial: cómo pensar la existencia, la escritura, el sujeto, lo político, lo estético, tras el derrumbe del discurso metafísico. Pero es importante señalar la gran distancia que separa a esta generación de filósofos de lo que se ha dado en llamar pensamiento postmoderno. Lejos de afirmar la disolución de la filosofía en las ciencias sociales o humanas, lejos de apostar por un relativismo inoperante y por la ausencia de todo criterio, lejos de enunciar triunfalmente el fin de la filosofía, todos los autores que aquí tratamos de

2 *Ibíd.*, p. 90.

presentar tienen en común su compromiso efectivo con el quehacer filosófico. El fin de la metafísica, como discurso del ser que fundamentaba las ciencias y el saber, no anuncia en modo alguno el fin de la filosofía sino que abre, en cualquier caso, un pensar postmetafísico que fiel a la vocación crítica de la filosofía debe ejercitarse en una reelaboración conceptual y terminológica, necesaria para llevar a cabo su tarea fundamental de crítica de la cultura. Las obras de Nancy, Malabou, Rancière, Abensour, Marion y tantos otros, tienen este rasgo en común. Que este rasgo característico de la generación de filósofos aquí expuesta represente un nuevo impulso para un momento filosófico todavía no finalizado o constituya simplemente una coda final, es algo que el lector deberá juzgar y que la historia de la filosofía podrá o no ratificar cuando llegue su momento. En cualquier caso nuestro empeño habrá consistido en recoger en el volumen que presentamos un primer mapa, un esbozo quizás, de lo que algún día habrá de ser valorado desde un ángulo más abierto y desde una perspectiva más general, pero que hoy, a los lectores coetáneos de estos pensamientos, nos da que pensar.

Y es en este punto donde llegamos a una cuestión esencial: por qué aquí, por qué nosotros, por qué hoy. Los autores de los textos que aquí se ofrecen, los investigadores que han sido escogidos para dibujar el retrato de uno u otro pensador, no han sido elegidos aleatoriamente. Cada uno de ellos mantiene o ha mantenido una relación cercana con el pensador que le es dado tratar. Los autores de los artículos son a menudo traductores de sus textos, editores, ensayistas o historiadores de los filósofos sobre los que aquí se da cuenta. Si recalcamos este hecho no es sólo para certificar la rigurosidad de las aproximaciones que en esta obra se dan cita, sino sobre todo para dar razón de que el final quizás del «momento francés», la producción filosófica francesa de los últimos 20 años, está teniendo en nuestro país un «momento de recepción», un momento también filosófico que se destila en nuestra docencia y en nuestras respectivas investigaciones. Tampoco nosotros, los editores de este libro y los autores de estos artículos, seríamos quienes somos ni haríamos lo que hacemos si no fuera por la lectura a menudo apasionada y siempre expectante de la producción de estos filósofos a nuestro parecer imprescindibles, que esperamos también lo sean para el eventual lector. Desde la convicción, por lo tanto, de quien se ha sentido concernido por estas filosofías ofrecemos al lector el mapa de este momento francés contemporáneo con la esperanza de depositar en él la semilla de la interpelación a la que estos pensadores fronterizos y coetáneos nos siguen emplazando.

Barcelona, primavera de 2012



Deconstrucción

Capítulo I
El último Derrida

Laura Llevadot

Nacido en El-Bihar (Argelia) y muerto en París en 2004, Derrida fue quizás el más joven de una generación de intelectuales franceses entre los que se encontraban Blanchot, Althusser, Barthes, Lyotard, Foucault o Gilles Deleuze —en ocasión de cuyas muertes escribió magníficos textos[3]— y también el mayor de una nueva generación de filósofos que son los que se dan cita aquí —de Badiou a Nancy, de Rancière a Abensour, y tantos otros. Quizás por esta situación de pasaje, de cruce de fronteras generacionales, o quizás también por cierto rechazo a la pertenencia, Derrida fue sin duda el pensador menos integrado de la corriente postestructuralista, a pesar de ser uno de los más influyentes. Mientras Foucault y Deleuze mantuvieron una relación intelectual intensa y una camaradería explícita en sus escritos, Derrida sufrió cierto desdén debido en buena medida a la publicación de «Cógito e Historia de la locura» (1963), recogido en *La escritura y la diferencia* (1967), en el que llevaba a cabo un análisis crítico del célebre texto de Foucault. La reacción de Foucault fue airada y humillante, acusaba a Derrida de no saber salir de la técnica tradicional del comentario, de limitarse a un «textualismo» ciego ante la realidad de las instituciones y, por lo tanto, de adolecer de conservadurismo académico[4]. Cuando se le preguntó acerca de su relación con Deleuze su respuesta fue conmovedora y elocuente respecto al ambiente intelectual que le rodeó durante mucho tiempo: «Es el único en Francia que jamás me atacó, y por ello le estoy agradecido»[5]. En realidad, desde sus primeros escritos, la polémica siempre acompañó a Derrida. A pesar del estilo elegante y sosegado de su escritura, a pesar de renunciar explícitamente a cualquier violencia verbal tan común en la disputa entre intelectuales, despertó virulentas reacciones a uno y

3 J. Derrida (2003), *Chaque fois unique, la fin du monde*. París: Galilée [*Cada vez única, el fin del mundo*, trad. Manuel Arranz, Valencia: Pre-textos, 2005].

4 M. Foucault (1976), «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», en *Historia de la locura, vol. II*, trad. Juan José Utrilla, México: FCE, p. 371.

5 J. Derrida, (1999), «Hospitality, Justice and Responsability. A dialogue with Jacques Derrida», en Richard Kearney y Mark Dooley (eds.), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, Londres y Nueva York: Routledge, p. 75 (la traducción es nuestra).

otro lado del Atlántico: primero fue Foucault, después Searle, Gadamer, Habermas y, finalmente, Rorty, ante quien debió defender la singularidad de la deconstrucción frente al intento pragmatista de apropiación, de consecuencias claramente neutralizadoras[6].

Una de las críticas más recurrentes que se dirigen a Derrida es su ausencia de compromiso político o incluso, a pesar de la temática claramente política de sus últimos escritos, la omisión de una respuesta política activa ante las injusticias del mundo actual[7]. Frente a tales acusaciones Derrida debe confesar: «No fui lo que suele llamarse un "sesentaiochista". Aunque en ese momento participé en las manifestaciones y organicé la primera asamblea general en la rue d'Ulm, permanecía reservado, y hasta irritado ante cierta euforia espontaneísta, fusionista, antisindicalista, ante el entusiasmo por la palabra finalmente "liberada", por la "transparencia" restaurada, etc. Nunca creo en esas cosas»[8]. A pesar de haber sido uno de los fundadores del GREPH (Group de Recherches sur l'Enseignement de la Philosophie) (1975), a pesar de haber contribuido a la constitución del *College Internationale de Philosophie*, a pesar de sus viajes sin duda comprometidos a Checoslovaquia, Israel o Sudáfrica, hay en Derrida un «gusto por el secreto» irrecusable, una apuesta por la singularidad, por resguardar de toda fusión y de toda transparencia un núcleo oscuro e indomable. Buena parte de su recelo ante la comunidad, la fraternidad, y la política como espacio de lo común, se debe quizás a su experiencia absolutamente singular y a la vez histórica de haber sido un niño judío expulsado —en aplicación de un decreto de Vichy— del Liceo de Ben Aknoum (1942), de haber sido un argelino obligado a apropiarse de la lengua del amo aun a costa de estar desposeído de toda «lengua materna», de haber deseado trasladarse a vivir y estudiar a una metrópolis que les había denegado a él y a los suyos el derecho a la ciudadanía. Quizás su desconfianza ante lo comunitario radique en esa naturaleza híbrida de argelino, judío, francés, que aprendió con dificultad, y a costa de acumular fracasos, a hablar la lengua del otro. Ese joven que no aprobó a la primera el *baccalauréat*, que «nunca estuvo bien en la escuela»[9], que tardó en ser admitido en la École Normale Supérieure (1952), precisamente ése fue el pensador de la deconstrucción, el filósofo que supo pensar hasta el final las trampas de la identidad y la pertenencia.

Y sin embargo, aquello que caracteriza la obra de Derrida a partir de la década de los noventa es precisamente la aparición recurrente de temáticas ligadas a la cuestión de lo ético y lo político. La deconstrucción, que había sido considerada

6 J. Derrida (1998), «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en Chantal Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós, pp. 151-170.

7 S. Žižek (1999), *The Ticklish Subject. The absent centre of political ontology*, Londres: Verso, pp. 238-239.

8 J. Derrida (1992), *Points de suspension*. París: Galilée, p. 358.

9 J. Derrida (1980), *La Carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. París: Flammarion, p. 97.

por muchos un mero ejercicio textual y académico, empieza a desencadenar en esta última década una rica serie de análisis donde temáticas ético-políticas como la democracia, el mesianismo, la hospitalidad, el perdón, la fe, la animalidad o la soberanía, hacen acto de aparición. Los desarrollos presentes en obras como *Dar la muerte* (1990), *Espectros de Marx* (1993), *Fuerza de ley* (1994), *Políticas de la amistad* (1994), *De la hospitalidad* (1997), *Fe y saber* (2001), *Marx and Sons* (2002), *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (2003), o la publicación póstuma de sus dos últimos seminarios dictados en la École des Hauts Études de París, *La bestia y el soberano* (2001-2002/2002-2003), desbordan con creces tanto los planteamientos más clásicos como los actuales sobre estas cuestiones. Se ha hablado a este propósito de un *political turn* en la obra postrera de Derrida[10], pero lo cierto es que un simple «giro» no explicaría por qué la producción de Derrida se multiplica en los últimos tiempos de manera tan abrumadora. Más bien habría que comprender lo que ocurre en el último tramo del trayecto deconstructivo como la proliferación y el despliegue de las consecuencias, antes sólo implícitas, de las que el pensamiento de la deconstrucción era portador. La crítica a las oposiciones metafísicas, la puesta en cuestión del logofonocentrismo característico de la filosofía occidental, toda la reflexión en torno a la escritura resulta tener consecuencias imprevisibles en el ámbito de lo ético-político, algo que los detractores de la deconstrucción, en sus más diversas vertientes, no podían esperar. De hecho, la incursión de la deconstrucción en este ámbito reservado tradicionalmente a la filosofía política y la filosofía moral no lo deja indemne sino que lo solicita, lo conmueve, hasta el punto de señalar, tal vez, «otro concepto de lo político»[11]. En lo que sigue trataremos de desplegar la cadena de algunos de los conceptos que articulan el pensamiento deconstructivo del último Derrida.

II

Dado que el pensamiento de Derrida no es lineal ni acumulativo cabe descartar una aproximación bibliográfica y cronológica a su última producción. Resultará más fructífero y esclarecedor realizar un recorrido por algunos de los conceptos recurrentes en sus últimas obras. De hecho Derrida escribe de modo tal que unas obras se remiten a otras, la problematización de una cuestión se refiere explícitamente al análisis de la misma que se desarrolló en un texto anterior, e incluso nos

---

10 P. Cheah (2009), «The Untimely Secret of Democracy», en P. Cheah y S. Guerlac, *Derrida and the Time of the Political*, Durham: Duke University Press, p. 74. Sobre un supuesto «giro ético» ver en la misma obra J. Rancière, «Ethics and Politics in Derrida», pp. 274-287.

11 J. Derrida (1995), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta, p. 89.

ofrece a veces el elenco completo de los lugares en que dicha cuestión fue tratada desde una u otra perspectiva, como ocurre en *Voyous* (2003). Es propio de la obra de Derrida que un concepto remita siempre a otro, y éste a un tercero, indefinidamente, sin poder cerrar nunca el significado del mismo. Que la significación última de sus conceptos quede siempre abierta a nuevas ramificaciones, tematizaciones y problematizaciones constituye uno de los caracteres más antimetafísicos de la escritura de Derrida. Habrá por lo tanto que seleccionar algunos de los conceptos más frecuentes de sus últimas obras para tirar de un hilo, uno solo entre los tantos posibles, y desenredar la madeja de este pensamiento imprescindible para la contemporaneidad. En lo que sigue se tratará de desarrollar la trama que trenzan la espectralidad, la responsabilidad infinita, la animalidad, la mesianicidad, la democracia y el secreto.

Espectralidad. Suele cifrarse el presunto cambio de rumbo de la deconstrucción con la publicación en 1993 de *Espectros de Marx*. Aunque es bien cierto que la atención dirigida a Marx supone una novedad en el transcurso del trabajo de Derrida, la alusión explícita a la cuestión de los espectros debería alejarnos por sí misma de toda ilusión de una vuelta a «lo real» como campo expreso de lo político. De hecho, que una de las críticas más insidiosas a este texto acusase a Derrida de haber «desmaterializado a Marx»[12] debe hacernos pensar que el supuesto giro hacia lo político no deja intacto lo que se pretende señalar con este concepto. Si la filosofía política tradicional, especialmente la marxista, venía legitimando su práctica como crítica a la ideología, a las apariencias, a lo fantasmático, a lo espectacular... no debiera sorprender que Derrida, siguiendo una lógica característica de la deconstrucción desde sus inicios, trate de repensar lo político más allá de esta ontología que tiende a rechazar lo espectral como signo de falsificación y servidumbre. Ya en «La farmacia de Platón» Derrida denunciaba la necesidad de la repetición y de la suplementariedad como condición de toda verdad, y la verdad como ese mito filosófico de una idealidad plena y originaria que no se daba más que en la contaminación y la no-presencia: «La desaparición de la verdad como presencia es la condición de toda (manifestación de) verdad. La no-verdad es la verdad [...] la repetición es aquello sin lo cual no habría verdad»[13]. Si lo que la deconstrucción denunciaba ya en sus comienzos anti-platónicos era que el bien, la verdad, la justicia, el *eidos*, no se daban nunca como presentes, si su sola enunciación presuponía ya un juego de suplemementos, de impurezas más o menos confusas, de escrituras que ponían en cuestión la integridad originaria de la que se pretendía dar cuenta, *Espectros de Marx* es también, entre muchas otras cosas, la puesta en cuestión de una herencia, la pro-

12 P. Macherey (2002), en Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a «Espectros de Marx» de Jacques Derrida*, p. 31.

13 J. Derrida (1975), *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, p. 256.

blematización de un Marx objetivo, alguna vez presente, y de sus hijos legítimos, los «verdaderos marxistas» herederos auténticos de todo su vigor crítico y combativo. Se trata por el contrario de poner en marcha una «fantología» [*hantologie*], en lugar de una ontología, esto es, una repetición de Marx que no presupone una «primera vez» legitimadora a la que habría que honrar y venerar. ¿Es posible leer a Marx más allá de su ontología, es posible leerlo a pesar de su crítica a la ideología? Esta pregunta abre lo que para Derrida está todavía en juego, redivivo, en el proyecto marxista. Se trata nada menos que de ese «fantasma» que, según el célebre *Manifiesto comunista*, recorría Europa. Lo que Derrida retendrá del texto de Marx es justamente lo más denostado hoy en día: la esperanza mesiánica en la justicia[14]. Pero si lo que cabe retener de Marx no es ya la crítica al capitalismo sino la promesa del comunismo es porque hay todavía otra pregunta que como un fantasma recorre no sólo Europa sino el mundo ya enteramente latinizado: ¿es posible no leer a Marx? ¿Es posible hacer como si no hubiera existido? ¿No hay algo de su fantasma sobrevolando nuestro mundo presente, algo que acecha la presencialidad de nuestro presente? Es aquí donde *Espectros de Marx* se muestra también como una reflexión sobre la herencia, las políticas de la memoria, y la necesidad de cierto concepto de responsabilidad. La «fantología» presente en *Espectros de Marx*, la repetición de Marx que Derrida lleva a cabo en este texto, es por lo menos dos cosas: de un lado, una reflexión en torno a la responsabilidad y la memoria, y de otro, la apertura de un planteamiento mesiánico de lo político; por una parte una reflexión sobre nuestra relación con el pasado, y por otra sobre nuestro vínculo con el futuro, pero de modo tal que el tiempo deja de ser concebido de manera lineal. La «fantología» implica un tiempo «salido de sus goznes», en el que tanto el pasado como el futuro asedian el presente para impedir que éste se identifique consigo mismo. Que Marx sea nuestra herencia no significa que sea el pasado que hay que recuperar o simplemente guardar en la memoria. Si somos herederos de Marx es porque él hostiga nuestra actualidad, porque sobrevive como un aparecido para desquiciar la identidad del presente consigo mismo. Nunca definitivamente muerto, nunca vivo en un presente pleno ahora ya pasado, Marx sobreviviría como espíritu, como fantasma con el que habría que contar. Aprender a contar con los muertos, a vivir en compañía de los no-presentes, es algo que preocupa todo el discurso sobre la supervivencia del último Derrida[15]. Pero el caso de Marx es especialmente relevante porque justo lo que en el presente asedia del pensamiento marxista no es ya su ontología crítica y metafísica que trataba de erradicar el fantasma de la ideología, sino más bien «cierta afirmación emancipadora y *mesiánica*,

14 J. Derrida (1995), *Espectros de Marx*, p. 103.

15 Sobre este tema ver especialmente el artículo de Judith Butler (2005), «On Never Having Learned How to Live», *Differences* n.º 16: 27-34.

cierta experiencia de la promesa»[16], la promesa de justicia que Derrida vinculará a la democracia «por venir». Sigamos el hilo y veamos cómo se urde esta trama.

Responsabilidad infinita. Sobre la herencia decía Derrida: «No hay herencia sin llamada a la responsabilidad»[17], y uno podría pensar que de lo que se trata es de ser responsable con todo nuestro pasado, cuidarlo, venerarlo, responderle, dar cuenta de él. Sin embargo el concepto derridiano de responsabilidad es bastante más complejo y sobrepasa ampliamente la concepción de un sujeto consciente y responsable de sus actos. Lo que viene a decir Derrida es que la responsabilidad no es nada si no es responsabilidad con todo otro, si no tiene en cuenta a los no presentes, si no es infinita: «ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni *justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí*, *presentemente vivos*, tanto si han muerto ya como si todavía no han nacido»[18]. Esta infinitud de la responsabilidad es ya la que se desprendía del análisis derridiano de la historia de Abraham. Es en esta historia sacrificial donde es posible apreciar la diferencia entre un concepto de responsabilidad tradicional según el cual uno debe ser libre, autónomo y racional para poder ser responsable, y el concepto de responsabilidad infinita que incluye el no-saber, la creencia, la incondicionalidad y la heteronomía en toda decisión. Según el primer concepto de responsabilidad Abraham es un loco o un asesino porque pretende matar a su hijo Isaac, acto deleznable. Y lo que nos viene a recordar Derrida en *Dar la muerte* (1999) es que «lo que desconocen los caballeros de la buena conciencia es que el "sacrificio de Isaac" ilustra, si podemos emplear este término, en el caso de un misterio tan nocturno, la experiencia más cotidiana y común de la responsabilidad»[19]. Un concepto clásico de responsabilidad condenaría a Abraham por querer dar muerte a su hijo. No se tratará de ofrecer a Abraham la justificación que la ética clásica le niega, sino de recordar que en el corazón de esta ética mora también el exceso que Abraham encarna. ¿O acaso no sacrificamos a los otros, como Abraham a Isaac, cada vez que elegimos ser responsable de «este» otro, «mi» otro con quien me entiendo y converso, con quien comparto un mundo común, y dejamos a su suerte a todos los otros que no nos afectan, ante quienes no nos sentimos responsables, hasta el punto de dejarlos morir, a menudo de hambre? ¿No debería dar cuenta el concepto de responsabilidad de esta infinitud que impide cerrarse confortablemente en cualquier forma de buena conciencia? ¿No debería la ética, o algo que Derrida llamará en *Canallas*

16 J. Derrida (1995), *Espectros de Marx*, p. 103.

17 *Ibíd.*, p. 106.

18 *Ibíd.*, p. 13.

19 J. Derrida (2000), *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós, p. 69.

(2003) hiper-ética[20], dar cuenta de lo incalculable, de lo que excede todo cálculo que justifique racionalmente la decisión? Y por otra parte lo que ilustra también la acción de Abraham es este momento de indecidibilidad, de no-saber, que habita en el seno de toda decisión. El momento de locura, como diría Kierkegaard, que hace que la responsabilidad no se convierta en mero cálculo programado, que la acción responsable no sea sólo la aplicación de una ley, el despliegue de algo ya sabido de antemano, sino que la decisión implique verdaderamente un salto confiado hacia lo otro. Es en este marco de sentido que se comprende también el concepto derridiano de hospitalidad incondicional[21]. La hospitalidad, como la responsabilidad, no es nada si no es apertura total, incondicional e infinita al otro en cuanto otro. Una hospitalidad que sólo lo fuera, como la planteada por Kant, condicionada, que sólo se dirigiese a los que por ejemplo respetan nuestras reglas, hablan nuestra lengua, o vienen a trabajar —eso siempre que haya trabajo, claro está— no sería hospitalidad en absoluto (*Pas d'hospitalité*). La hospitalidad como la responsabilidad debe estar abierta a todo otro, a «cualquier-radicalmente-otro», y a pesar de lo imposible que pueda parecer, esta imposibilidad debe albergarse en cualquier concepto no finito de la ética a menos que ésta quiera ser reducida a mero cálculo racional ciego ante todo lo que deja fuera sí. Cuando Rorty acusa a Derrida de romanticismo y de dejarse llevar por un «*pathos* levinasiano»[22] que no aporta nada a la discusión pública, Derrida ha de responder: «Si la responsabilidad no fuera infinita no se tendrían problemas morales o políticos. Existen problemas morales o políticos, y todo lo que se sigue de ellos, desde el momento en que la responsabilidad no es limitable. En consecuencia, cualquier elección que pueda llegar a hacer, no puedo decir con buena conciencia que he hecho una buena elección o que he asumido mis responsabilidades. [...] Es la infinitud la que se inscribe en la responsabilidad; de otra manera no habría decisiones o problemas éticos»[23]. La infinitud de la responsabilidad introduce la certeza de que siempre hay otro a quien no respondo, y de que por lo tanto nunca habré hecho lo suficiente. Sin duda de origen levinasiano, esta concepción de la otredad excede sin embargo los análisis de Lévinas. Por una parte porque la naturaleza de este otro no parece limitarse al ser humano, mi prójimo, mi congénere, y por otra porque este otro incluye una fuerza mesiánica que, enlazándose con la cuestión de la hospitalidad, Derrida nombrará bajo el epígrafe de «lo arribante».

20 J. Derrida (2005), *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid: Trotta, p. 182.

21 J. Derrida (2006), *La hospitalidad*, Buenos Aires: La Flor.

22 R. Rorty (1998), «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en Chantal Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós, p. 42.

23 J. Derrida (1998), «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en Chantal Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós, p. 167.

El otro, el animal. Debemos sin duda a Lévinas la apertura a la cuestión de la alteridad como fundamento de la ética. La hiper-ética del último Derrida está en buena medida inspirada en esta ética levinasiana que trataba de articular un pensamiento más allá de la ontología. Que el otro sea concebido como un rostro que exige de mí una respuesta, que antes de decirme nada significativo sea ya llamada a la responsabilidad, que irrumpa y altere mi identidad, es algo presente en la filosofía levinasiana que Derrida no acogerá en su reflexión sin trazar a su vez los límites de esta concepción de la alteridad. «El animal no tiene rostro»[24], escribe Derrida en *L'Animal que doncs je suis* (2006), en un texto donde se acusa a Lévinas de ser, a pesar de todo, demasiado heideggeriano. Como Heidegger, Lévinas habrá desposeído al animal del carácter que lo haría respetable en igual medida que lo es cualquier otro (hombre). Derrida recoge en este texto los análisis que ya había iniciado en *Aporías* (1996) acerca de la determinación heideggeriana del animal como «pobre en mundo» [*weltarm*] e incapaz de «morir»[25]. Según Heidegger, a diferencia del hombre que es configurador de mundo [*weltbildend*], el animal, a pesar de no ser sin mundo como la piedra, sería pobre en él porque no es capaz de acceder a lo ente en cuanto tal, porque somete todo ente a la utilidad y no lo deja ser. Pero si eso ocurre es a su vez porque el animal no es capaz de morir [*Sterben*], esto es, de hacer la experiencia de la muerte propia. El animal sólo perece [*verenden*] pero no muere propiamente jamás. Es conocida la reacción de Lévinas ante la analítica heideggeriana de la muerte en *Ser y tiempo* y su reivindicación de la muerte del otro como primera experiencia de la muerte que nos conforma como existentes. No ya la muerte propia, sino la muerte del otro que para Heidegger era simplemente exterior a la esencialidad del *Dasein*, será para Lévinas lo que determine la existencia ética[26]. Y sin embargo Derrida aguzará aquí el oído porque lo que se escucha en las apelaciones levinasianas a la muerte del otro no es todavía el último gruñido del animal, sino que aún sigue siendo algo demasiado parecido a la expiración. De ahí la acusación de Derrida: «aunque someta al sujeto a una heteronomía radical, aunque convierta al sujeto en un sujeto sometido a la ley de la sustitución, aunque diga del sujeto que es antes que nada "anfitrión" [...] este sujeto de la ética, el rostro, nunca deja de ser ante todo y únicamente rostro humano y fraternal. [...] Se trata de poner al animal fuera del circuito de la ética»[27]. ¿Por qué este interés desproporcionado del último Derrida por la animalidad? ¿Por qué parece tan importante incluir al animal dentro de la categoría del otro? No se trata únicamente de que Derrida secunde la indicación de Adorno según la cual el fascismo empieza en el

24 J. Derrida (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid: Trotta, p. 129.

25 J. Derrida (1998), *Aporías. Morir —esperarse (en) «los límites de la verdad»*, Barcelona: Paidós, pp. 64 y ss.

26 E. Lévinas (1994), *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Cátedra, pp. 27 y ss.

27 J. Derrida (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 128.

momento en que se maltrata un animal, incluso el animal que hay en el hombre, sino también de que la exclusión y la categorización de lo animal viene a reforzar una idea de fraternidad, de comunidad fraternal, que debiera ser enteramente cuestionada. No sólo lo humano como categoría de lo común, sino lo común mismo debería ser puesto en cuestión. Si Derrida llega incluso a sospechar de la caracterización deleuzeana de la «bétise», la tontería o la estupidez, pero también la «bestiada» —como se ha querido traducir—, o la «burrada», como el enemigo interno de la filosofía contra la cual el pensamiento debería luchar para ser tal[28], es porque aún hay en este rechazo de la animalidad —incluso en alguien que apuesta por la contaminación de lo animal y lo humano, por «el devenir-animal del hombre»— cierto espíritu comunitario. Pero es en referencia a Nancy, quien trata de pensar una comunidad más allá de lo identitario como comunidad «desobrada»[29], que Derrida desarrolla un análisis incomparable en el que se muestra cómo la idea de comunidad, aun cuando apela a un valor tan tierno como la fraternidad, es el fin de la ética —aunque sea para algunos quizás el principio de lo político. La fraternidad como medida de lo común reduce lo ético al ámbito de lo parejo y semejante: «el prójimo como semejante o parecido nombra el fin o la ruina de la ética pura, si la hay»[30]. Una ética infinita, una hiper-ética, que se articule a partir de un concepto de responsabilidad infinita, de hospitalidad incondicional, y que se alimente del espíritu mesiánico del marxismo, habría de incluir en su concepto de lo otro tanto al hombre como al animal, debería en cualquier caso no excluir nada de la otredad a la que se dirige, una otredad que no cabe aceptar por lo que es sino sólo en tanto que llega. De ahí el interés del postrero Derrida por una extraña figura, la de «lo arribante»: «Me he enamorado recientemente de esta palabra, *l'arrivant*»[31].

Mesianicidad. ¿Qué significa recuperar «cierta afirmación emancipadora y *mesiánica*» presente en el texto de Marx? En primer lugar hay que atender al uso que Derrida hace del término mesiánico, hay que atender a la insistencia por distinguir «mesianicidad» de «mesianismo». Por una parte, Derrida debe reconocer su deuda con Walter Benjamin respecto a esta cuestión. El mesianismo, o la «débil fuerza mesiánica» a la que apela Benjamin en sus *Tesis sobre Filosofía de la historia*, tiene la ventaja de subvertir una idea teleológica y progresiva de la historia según la cual ésta se comprendería en términos continuistas y evolutivos hasta desembocar en un estadio final en el que alcanzaría su justificación. Esta teleología, presente también en el marxismo en el que ese estadio final de la historia coincidiría con el

---

28 J. Derrida (2010), *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Buenos Aires: Manantial, pp. 169-198.

29 J.L. Nancy (1986), *La communauté désouvrée*, París: Charles Bourgois.

30 J. Derrida (2005), *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, p. 81.

31 J. Derrida (1998), *Aporías*, p. 62.

comunismo sin Estado, es deudora de una concepción metafísica del tiempo que partiendo del presente se proyecta hacia un futuro posible y deseado. El mesianismo heredado de la tradición judía, por el contrario, desata el lazo que liga al futuro con el presente. El futuro es imprevisible, puede estar en cualquier lugar, puede aparecer aquí y ahora, por ello Benjamin sostiene que cada instante podría ser la estrecha puerta por la que puede pasar el Mesías. Derrida retiene de la tesis de Benjamin esta aporicidad de lo mesiánico, su carácter esencialmente imprevisible. Un acontecimiento que fuera previsible, esperado, que entrase dentro de los cálculos de lo posible, no sería ya acontecimiento alguno. El acontecimiento, cuando lo hay, lo es porque sobreviene sin ser esperado, adelantado, sin ser consecuencia de una cadena causal de hechos que lo determinan y lo hacen posible. La crítica de Derrida a las epistemes foucaultianas[32] tiene que ver justamente con la defensa de este carácter imprevisible del acontecimiento que al borrarse tras una infraestructura económica, una configuración epistémica o un paradigma neutraliza su «acontecibilidad». De ahí que Derrida caracterice a menudo el acontecimiento, la justicia, o la democracia misma como lo imposible. Sin embargo, si Derrida insiste en el uso del término «mesianicidad», si busca diferenciar así lo que trata de pensar del *messianische kraft* de Benjamin es porque intenta vaciar el mesianismo de todo contenido efectivo, trata de pensarlo más allá de la tradición a la que pertenece, en un formalismo que lo convierte en estructura antes que en contenido emancipatorio alguno: «Lo *mesiánico* o la *mesianicidad sin mesianismo* sería la apertura al porvenir o a la venida del otro como advenimiento de la justicia»[33], y un poco más tarde: «La mesianicidad abstracta pertenece desde un principio a la experiencia de la fe»[34]. El concepto de mesianicidad, al desalojar el contenido de lo mesiánico y quedarse sólo con su forma, sustituye la esperanza en el futuro por la fe en el acontecimiento. La mesianicidad consiste en esta fe: la apertura a la venida del otro. Esta apertura implica entonces una experiencia fiduciaria, una creencia implícita en toda relación con cualquier otro en tanto que otro. De ahí la apelación a esta extraña figura de la que Derrida dice estar enamorado: «lo arribante». En este concepto de mesianicidad extraído de la lectura de Marx y Benjamin, no sólo se localiza una promesa heterogéna a todo programa, una promesa de justicia, de comunismo, de democracia, sino que esta promesa es también una promesa de porvenir en cuanto tal. En la idea de mesianicidad «lo arribante» sustituye al Mesías. No hace falta que el que llegue venga a salvarnos para decirle «ven». La mesianicidad es un sí a la venida del otro, no por quien es, sino únicamente en tanto que llega. Es por ello

32 J. Derrida (2005), *Canallas*, p. 172.

33 J. Derrida (2003), «Fe y saber», en *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, p. 60.

34 *Ibíd.*, p. 61.

que en *Fe y saber* se afirma que la mesianicidad pertenece de suyo a la experiencia de la fe. No a una fe determinada, sino a la fe como experiencia común pero menostenida que articula continuamente nuestra relación con el otro. Si no hubiera alguna experiencia fiduciaria al dirigirnos a los otros, al conversar con ellos, al amarlos o apreciarlos de algún modo, si nuestra exposición al otro o su acogida no partiese de una creencia, no habría posibilidad de relación. Otra cosa es que dicha experiencia sea coartada, que constantemente nos auto-limitemos para preservar lo que creemos que es nuestra identidad, la identidad de nuestra comunidad o de nuestra historia. Pero lo cierto es que si algo hay que retener del marxismo es precisamente esta creencia en el porvenir y en el otro, o en el otro como porvenir. No deja de ser curioso que para referirse a esta figura Derrida la compare con el hijo recién nacido: «Al estar tan desarmado como el niño que acaba de nacer, el arribante no rige ni se rige tampoco por la memoria de algún acontecimiento originario»[35]. También Lévinas había tematizado lo que él denominaba el «ansia del hijo» como la necesidad de una comunidad, un sujeto o un nosotros, de abrirse a lo otro, de romper el cerco de la correspondencia y el reconocimiento a través de la llamada al otro como porvenir. Y en una de sus hermosas *Cartas a un joven poeta* Rilke pedía a su atormentado aprendiz que tratase de pensar en Dios como «el que viene» y en su vida como «un gran embarazo»[36]. La metáfora del recién nacido e incluso la del hijo[37] conviene bien con lo que el arribante trata de designar, ya que el hijo es sin duda lo que viene y a quien se dice «ven» sin saber siquiera quién será. El hijo es el desemejante a quien se le dice sí antes incluso de gestarlo, aquel a quien se ama y se acepta aun sabiendo que será siempre otro, un otro que vendrá a irrumpir en el cerco de la propia identidad, que nos desubicará, que nos comprometerá y ante quien nos descubriremos diversos de quien creíamos ser. Es en esta medida que lo arribante anuda los dos aspectos fundamentales a los que apela la mesianicidad derridiana, de un lado la ruptura con la temporalidad teleológica y continuista ya que el acontecimiento siempre puede aparecer más allá de toda causalidad, y del otro la alteridad radical de lo que viene y a lo que se dice «ven», en la medida en que no sabemos ni debemos saber por adelantado el quién o el qué de lo porvenir: «por eso, lo denomino simplemente el arribante, y no alguien o algo que llega»[38].

Democracia y secreto. Quizás pueda sorprender a los lectores más radicales la insistencia del último Derrida en la cuestión de la democracia. Como si se tratase de un neoliberal más parecería que Derrida se alía con el enemigo cuando reivindica

35 J. Derrida (1998), *Aporías*, p. 64.

36 R.M. Rilke (2004), *Cartas a un joven poeta*, Barcelona: Magoria, p. 58.

37 J. Derrida (1987), *Psyché. Inventions de l'autre*, París: Galilée.

38 J. Derrida (1998), *Aporías*, p. 63.

la democracia como «el único (sistema) universalizable»[39]. En primer lugar hay que decir que Derrida no habla nunca de democracia tal cual sino de «democracia por venir», concepto que distingue tanto de las democracias actuales como de alguna suerte de idea reguladora[40]. El «por venir» (*à venir*) señala el carácter mesiánico de la democracia en el sentido en que se habla de ella como lo que nunca puede ser o estar presente. La democracia siempre es «por venir» porque como el *eidos* platónico rehúye toda presencialidad. No se trata sin embargo de que no sea «realizable» empíricamente y que por lo tanto deba mantenerse como un ideal, sino de que la democracia, en cuanto promesa de emancipación, debe siempre anunciarse como imposible, incalculable, y romper de este modo con el horizonte de espera al que la teleología parecía conducir. Pero más allá del vínculo entre la democracia y la mesianicidad es importante destacar aquí aquello que para Derrida constituye el carácter de lo democrático, que es precisamente la capacidad de apertura a la alteridad, incluso a la alteridad interna. De una parte se reconoce que «La democracia es el único sistema, el único paradigma constitucional en el que, en principio, se tiene o se arroga uno el derecho a criticarlo todo públicamente, incluida la idea de democracia, su concepto, su historia y su nombre. Es por lo tanto el único universalizable, y de ahí derivan su oportunidad y su fragilidad»[41]. La democracia sería, pues, el único sistema cuyo cálculo permitiría la introducción de lo incalculable, cuyas condiciones de posibilidad deberían permitir la irrupción de lo incondicional, esto es, del acontecimiento. Apostar por esta apertura significa entonces estar abierto a lo peor y a lo mejor, pero sólo porque cerrarse a la posibilidad de lo peor implicaría dejar de creer en la democracia, traicionar su idea misma. Por la misma razón por la que la democracia debe, para ser tal, permanecer abierta a la venida del acontecimiento, «lo arribante», ella es también el único sistema que permite la alteridad interna, la opacidad, el secreto. Que haya democracia significa igualmente que la experiencia del secreto y de la singularidad esté garantizada, que lo heterogéneo al dominio público pueda seguir coexistiendo fuera de su dominio y su poder. Con ello Derrida no está reclamando una cultura de la privacidad, ni una distinción entre lo público y lo privado tal como la de Rorty, sino que precisamente, frente a la acusación que Rorty le dirige no tanto por mantenerse en el ámbito de lo privado sino porque su discurso aparentemente «público» no lo es en absoluto, Derrida responde que el derecho al secreto se opone justamente a la cultura de la privacidad tan propia de un concepto reducido de democracia. La experiencia del secreto, como por ejemplo la que se lleva a cabo en

39 J. Derrida (2005), *Canallas*, op. cit., p. 111.

40 He trabajado esta cuestión en L. Llevadot (2012), «Democracia y mesianicidad. Acerca de lo político en el pensamiento de Derrida», *Enrahonar,* 48: 95-109.

41 J. Derrida (2005), *Canallas*, *op. cit.*, p. 111.

la literatura[42] —que es en todo caso una institución pública de reciente invención—, no supone una despolitización sino, bien al contrario, la condición misma de toda politización. La posibilidad del secreto aparece así como condición de la democracia, como el derecho irrenunciable a decirlo todo y a ocultarlo todo.

El sutil encaje que parece bordar este hilo que va de la espectralidad al secreto pasando por la responsabilidad infinita, la animalidad, la mesianicidad y la democracia, adquiere menos el tinte de un «giro político» que el de un desbordamiento ético de lo político. Si hay algo a destacar de los análisis del último Derrida no es tanto el hecho de que la deconstrucción haya, por fin, asumido compromisos públicos, sino más bien que haya mostrado los límites de una definición de lo político basada en el dominio de lo común, lo comunitario y/o lo identitario. Derrida no se acerca a lo político sin solicitar y modificar su concepto, sin introducir en este ámbito algo que parecía pertenecer a la ética al menos desde Lévinas: la cuestión de la alteridad. Más que de un «giro ético» de lo político —como plantea Rancière, denunciando con ello la despolitización del pensamiento contemporáneo[43]— cabría hablar en Derrida de un desbordamiento ético de lo político que no despolitiza nada sino que hace de la heteromonía la condición de lo político, so pena de traicionar aquello mismo que las apelaciones clásicas a la democracia o al comunismo querían enunciar.

III

De Derrida no sólo podrá decirse que es un gran filósofo que ha creado escuela, sino que su obra ha tenido la capacidad de crear escuelas diversas y ha propiciado el florecimiento de pensamientos individualidades originales. A diferencia de otros grandes filósofos Derrida no ha legado un sistema dentro del cual producir las propias aportaciones, pero sí ha diseminado aquí y allá ideas fructíferas, desarrollos insólitos, incursiones en ámbitos insospechados para la filosofía, que han sido las semillas de pensamientos inesperados. En el ámbito francés hubo quizás una primera generación de filósofos en los que se dejó sentir la impronta de Derrida: Sarah Kofman fue sin duda una de sus discípulas más aventajadas cuya prematura muerte impidió desarrollos ulteriores de su trabajo, pero con ella Jean-Luc Nancy, Lacou-Labarthe, o Catherine Malabou han seguido la estela deconstructiva con inusual originalidad. Hay también un ámbito de influencia anglosajón, especialmente americano, que dio lugar a la que se ha dado en llamar Escuela de Yale (Paul de Man, J. Hillis Miller, Harold Bloom y Geoffrey Hartman) que desarrollaron la

42 J. Derrida (2000), *Dar la muerte*, p. 146.

43 J. Rancière (2009), «Ethics and Politics in Derrida», p. 284.

deconstrucción en al ámbito de los estudios literarios. Pero una de las influencias más sorprendentes y que bebe especialmente de las aportaciones del último Derrida es la «teología deconstructiva» encabezada por John D. Caputo y Mark C. Taylor en Estados Unidos, así como toda una reelaboración del pensamiento ético-político, a menudo mezclado con aspectos teológicos, que están llevando a cabo autores como Simon Critchley o Hent de Vries. En cualquier caso no es posible cerrar este breve apartado sin aludir a la labor que Patricio Peñalver y el Grupo Decontra, liderado por Cristina de Peretti, están llevando a cabo, ya que es gracias a su ingente trabajo de traducción y de difusión de la obra de Derrida que la influencia de este pensador podrá hacerse sentir en nuestro país.

Bibliografía de Derrida (a partir de 1991)

(1991) *L'Autre Cap*, París: Minuit [(1992) *El otro cabo*, trad. de P. Peñalver, Barcelona: Serval].

(1991) «Circonfession», en *Jacques Derrida*, con Geoffrey Bennington, París: Seuil [(1994) «Circonfesión», en *Jacques Derrida*, con Geoffrey Bennington, trad. de Maria Luisa Rodríguez Tapia, Madrid: Cátedra].

(1992) *Points de suspension. Entretiens*. París: Galilée.

(1993) *Passions*. París: Galilée [(2011) *Pasiones*, trad. de H. Pons, Buenos Aires: Amorrortu].

(1993) *Sauf le nom*, París: Galilée [(2011) *Salvo el nombre*, trad. de H. Pons, Buenos Aires: Amorrortu].

(1993) *Khora*, París: Galilée [(2011) *Khôra*, trad. de H. Pons, Buenos Aires: Amorrortu].

(1993) *Spectres de Marx*, París: Galilée [(1995) *Espectros de Marx*, trad. de J.M. Alarcón y C. de Peretti, Barcelona: Paidós].

(1993) *Prégnances*, París: Brandes.

(1994) *Politiques de l'Amitié*, París: Galilée [(1998) *Políticas de la amistad*, trad. de P. Peñalver y P. Vidarte, Madrid: Trotta].

(1994) *Force de Loi*, París: Galilée [(1997) *Fuerza de ley*, trad. de A. Barberá y P. Peñalver, Madrid: Tecnos].

(1995) *Moscou Aller Retour*, París: L'Aube.

(1995) *Mal d'archive*, París: Galilée [(1997) *Mal de archivo*, trad. de P. Vidarte, Madrid: Trotta].

(1996) *Apories*, París: Galilée [(1998) *Aporías*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona: Paidós].

(1996) *Résistances de la psychanalyse*, París: Galilée [(1997) *Resistencias del psicoanálisis*, trad. de J. Piatigorsky, Buenos Aires].

(1996) *La Monolinguisme de l'autre*, París: Galilée [(1997) *El monolingüismo del otro*, trad. de H. Pons, Buenos Aires: Manantial].

(1996) *Échographies de la télévision (entretiens filmés avec Bernard Stiegler)*, París: Galilée [(1998) *Ecografías de la televisión*, trad. de H. Pons, Buenos Aires: Eudeba].

(1996) «Foi et Savoir», en *La Religion*, París: Seuil; (2000) publicado aparte seguido de «Le siècle et le pardon», París: Seuil [(2003) *El Siglo y el Perdón seguido de Fe y saber*, trad. de M. Segoviano, C. de Peretti y P. Vidarte, Buenos Aires: Ediciones La Flor].

(1997) *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!,* París: Galilée [(1996) *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!,* trad. de J.M. Mateo Ballorca, Valladolid: Cuatro Ediciones].

(1997) *Adieu à Emmanuel Lévinas*, París: Galilée [(1998) *Adiós a Emmanuel Lévinas*, trad. J. Santos, Madrid: Trotta].

(1997) *Il gusto del segreto*, con Maurizio Ferraris, Roma: Laterza [(2009) *El gusto del secreto*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires: Amorrortu].

(1997) *De l'hospitalité*, París: Calmann-Lévy [(2000) *La hospitalidad*, trad. de M. Segoviano, Buenos Aires: Ediciones La Flor].

(1997) *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, UNESCO-Verdier.

(1998) *Demeure. Maurice Blanchot*, París: Galilée.

(1998) *Voiles*, con Hélène Cixous, París: Galilée [(2001) *Velos*, trad. de M. Negrón, México: Siglo XXI].

(1999) «L'animal que donc je suis», en M.-L. Mallet (ed.), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida,* París: Galilée [(2008) *El animal que luego estoy si(gui) endo*, trad. de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid: Trotta].

(1999) *Donner la mort*, París: Galilée [(2000) *Dar la muerte*, trad. de Cristina de Peretti y P. Vidarte, Barcelona: Paidós].

(2000) *Le Toucher. Jean-Luc Nancy*, París: Galilée [(2011) *El tocar. Jean-Luc Nancy*, trad. de I. Agoff, Buenos Aires: Amorrortu].

(2000) *États d'âme de la Psychanalyse*, París: Galilée [(2001) *Estados de ánimo del psicoanálisis*, trad. de V. Gallo, Buenos Aires: Paidós].

(2000) *Tourner les mots. Au bord d'un film*, con Safaa Fathy, París: Galilée / Arte Éditions [(2004) *Rodar las palabras* (con S. Fathy), trad. de A. Tudela, Madrid: Arena Libros].

(2001) *La connaisance des Textes,* con Simon Hantaï y Jean-Luc Nancy, París: Galilée.

(2001) *De quoi Demain...,* con Élisabeth Roudinesco, París: Fayard/Galilée [(2002) *Y mañana qué*, trad. de V. Goldstein, Buenos Aires: FCE].

(2001) *L'Université sans condition*, París: Galilée [(2002) *La universidad sin condición*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid: Trotta].

(2001) *Papier Machine*, París: Galilée [(2003) *Papel Máquina*, trad. de C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid: Trotta].

(2002) *Artaud Le Moma,* París: Galilée.
(2002) *Fichus*, París: Galilée.
(2002) *Marx and Sons*, París: PUF/Galilée [(2002) «Marx e hijos», en Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a «Espectros de Marx» de Jacques Derrida*, trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid: Akal].
(2003) *Voyous*, París: Galilée [(2005) *Canallas*, trad. de Cristina de Peretti, Madrid: Trotta].
(2003) *Chaque fois unique, la Fin du Monde*, París: Galilée [(2005) *Cada vez única, el fin del mundo*, trad. de Manuel Arranz, Valencia: Pre-textos].
(2003) *Béliers. Le dialogue ininterrompu*, París: Galilée [(2009) *Carneros. El diálogo ininterrumpido*, trad. de I. Agoff, Buenos Aires: Amorrortu].
(2004) *Le «concept» du 11 septembre. Dialogues avec Jürgen Habermas,* Giovana Borradori (comp.), París: Galilée [(2004) *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, trad. del inglés por J.J. Botero, Buenos Aires: Taurus].
(2005) *Appendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, París: Galilée / *Le Monde* [(2006) *Aprender a vivir por fin*, trad. de N. Bersihand, Buenos Aires: Amorrortu].
(2008) *Séminaire: La bête et le souverain, vol. I (2001-2002)*, París: Galilée [(2010) *Seminario: La bestia y el soberano, vol. I*, trad. de C. Peretti y D. Rocha, Buenos Aires: Manantial].
(2010) *Séminaire: La bête et le souverain, vol. II (2002-2003)*, París: Galilée [(2011) *Seminario: La bestia y el soberano, vol. II*, trad. de C. Peretti y D. Rocha, Buenos Aires: Manantial].
(2012) *Les yeux de la langue. L´abîme et le volcan*, París: Galilée.

Bibliografía seleccionada sobre el último Derrida

(1996) Ch. Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Nueva York: Routledge.
(1997) John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington: Indiana Univ. Press.
(1999) Richard Kearney y Mark Dooley (eds.), *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Philosophy*, Londres y Nueva York: Routledge.
(2002) P. Vidarte (coord.), *Marginales. Leyendo a Derrida*, Madrid: UNED.
(2004) VV.AA., *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, París: Galilée.
(2007) W.J. Thomas Michell (ed.), *The Late Derrida*, Chicago: University of Chicago Press.
(2009) P. Cheah y S. Guerlac (eds.), *Derrida and the Time of the Political*, Durham: Duke University Press.

Capítulo II
Jean-Luc Nancy o la ontología desde/hacia el sentido
Begonya Sáez Tajafuerce

I

Si bien es cierto que la obra de J.L. Nancy se conforma en un diálogo permanente y a menudo explícito[44] con el pensamiento occidental, suele traer a colación a sus protagonistas para afrontar la tradición metafísica, para poner en evidencia sus faltas tanto como sus excesos y, sobre todo, sus olvidos con relación al ser[45]. A la vez, la obra de J.L. Nancy se inclina en constante referencia hacia las voces que claman en la tradición postmetafísica, y prueba de ello es el incesante y prolijo vaivén discursivo en virtud del cual se configuran. Quizás sea J.L. Nancy el filósofo contemporáneo que más ha producido a cuatro manos, aunque sólo sea considerando las obras que resultaron de su colaboración a lo largo de 20 años con Philippe Lacoue-Labarthe[46], con quien conformó, además, un espacio vital y de discusión de marcada influencia en la escena filosófica todavía en la actualidad con relación al pensamiento de lo político en clave contemporánea, es decir, sin referencias a un sujeto, ni individual ni colectivo, o sustancia que remitan, a su vez, a un fundamento u origen.

De ahí, como del hecho de que su pensamiento se configure como una ontología, resulta posible apuntar a Heidegger y Derrida como sus principales dialogantes, así como fuentes de inspiración y revisión de planteamientos teóricos. Sin duda, y coincido con B.C. Hutchens en su apreciación, en gran medida Nietzsche, pero también Bataille, Blanchot y Lacan inciden de manera muy significativa en dicha configuración.

44 Un ejemplo extremo de dicho quehacer dialogante lo constituye el texto «Vox clamans in deserto», en *El peso de un pensamiento*, en cuyo contexto escénico coinciden las voces de Hegel, Paul Valéry o Julia Kristeva.

45 Véase, a este respecto, la explicitación de las fuentes del pensamiento de J.L. Nancy que lleva a cabo B.C. Hutchens en el segundo capítulo de su libro *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy* (2005), Québec: McGill-Queen's University Press, «Nancy's Influences» (pp. 24-32).

46 *Le Titre de la lettre: une lecture de Lacan* (1972), *L'Absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand* (1978), *Les Fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida: colloque de Cerisy, 23 juillet-2 août 1980* (1981), *Rejouer le politique* (1981), *Le retrait du politique* (1983) y *Le mythe nazi* (1991).

Con Nietzsche resuelve J.L. Nancy poner las bases de un pensamiento no esencialista y no universalista, un pensamiento que él llama «finito» y del que hace gala no sólo en la teoría, sobre todo en *La comunidad inoperante* (CI), *El sentido del mundo* (SM) y *El peso de un pensamiento* (PP), sino también en la práctica, mediante la renuncia al tratado sistemático y la adopción de un estilo discursivo fragmentario y, en ocasiones, se diría que impresionista (por ejemplo en *58 indicios sobre el cuerpo*). Por otra parte, la realidad va a resultar de la intersección de múltiples eventos singulares, en los que se exponen las así llamadas «constelaciones de poder» y en los que se va conformando el sentido, que es siempre, también, un sentido expuesto en virtud del cual es posible intuir ya la crítica al concepto de representación de la tradición que, finalmente a la par que Derrida y con el filtro heideggeriano, llevará a cabo J.L. Nancy. El sentido es singular y surge, además, en lugares singulares que se conforman mediante una lógica híbrida como la de los intersticios. En ellos habita el sentido.

De Bataille recoge J.L. Nancy para su crítica a la ontología sustancialista «las nociones de plusvalía y sacrificio» (Hutchens 2005: 30), mediante las cuales abordará el sentido vinculado a la inmanencia y, en particular, la figura de Cristo, cuerpo y *corpus* paradigmático a la vez, en la tradición judeo-cristiana, la cual es también objeto de extenso estudio en *Corpus* (C) y *La declosión*, así como, por extensión mediante el cuerpo femenino de María de Magdala en relación con el cuerpo resucitado de Cristo, en *Noli me tangere. El levantamiento del cuerpo*. Pero también recoge de Bataille lo que J.L. Nancy llama la «lógica violenta del estar-separado» (CI, 24), remitiendo a una suerte de «*desgarradura*» ontológica que se hace eco de la diferencia ontológica de Heidegger y que «define una *relación* del absoluto, impone al absoluto una relación con su propio ser, en lugar de entregar este ser inmanente a la totalidad absoluta de los entes. Así, es el *ser* "mismo" el que llega a definirse como relación, como no-absolutez, y si se quiere [...] como *comunidad*» (CI, 25).

A la par que Bataille, Blanchot otorga a J.L. Nancy las herramientas teóricas y metodológicas para pensar la comunidad, y lo político con ella, en tanto que imposible. *La comunidad inoperante* constituye, ya desde el propio título, un tributo al quehacer de Blanchot y una suerte de *mise en abîme* de la alteridad en clave ontológica, en la medida en que la lógica de lo político va a girar en torno a la inclinación del sujeto «fuera de sí mismo, sobre este borde que es el de su estar-en-común» (CI, 23), llegando a ser, al fin, la lógica de la relación.

J.L. Nancy trabaja con relación a Lacan su crítica a la concepción metafísica del sentido como origen o fuente de significación a la vez que como resultado, pleno y dado de una vez por todas, de la misma. El sentido no es un atributo y mucho menos un atributo de lo real que alcance a gozar de la más mínima relación con la verdad. Ni se corresponde con un sujeto que lo atesora, sino que el sujeto, en la

teoría lacaniana, experimenta el desplazamiento, ya en el orden de lo simbólico, que lo lleva a experimentar el sentido o bien como carencia, o falta, o bien como exceso. Se trata aquí de una suerte de permanente extrañamiento del sentido y, así, de su permanente exposición. A este respecto, escribe J.L. Nancy en *El sentido del mundo*:

> «Lo que el psicoanálisis representa [, lo que] marca en nuestro paisaje con la prevalencia del deseo es una puntuación severa de verdad pura, es decir, una pura privación de sentido [...] la singularidad del psicoanálisis [...] que le confiere toda su fuerza de ruptura y toda su amplitud de época, consiste en haber inaugurado un modo de pensamiento que disuelve el sentido por principio, que no solamente lo reenvía fuera de la verdad y fuera del rigor [...] sino que destituye el sentido por principio, reconduciéndolo a su demanda y exponiendo la verdad como decepción de la demanda» (SM, 77).

El vínculo con Derrida pasa también para J.L. Nancy por la cuestión del sentido en tanto que la deconstrucción es considerada como deseo de sentido y que, por tanto, la *différance* no es sino la cifra de este sentido que sólo lo es *à venir*. Cabe señalar aquí que, como con ningún otro coetáneo, el vínculo es recíproco. Baste de muestra el extraordinario y erudito homenaje intelectual que supone *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (2000), París: Galilée, firmado por Derrida.

En cuanto al peso de Heidegger en el pensamiento de J.L. Nancy, cabe aludir, cuando menos, a dos cuestiones capitales de suerte ontológica, sin remisión a las cuales éste no sería el pensamiento que es. Por un lado, el co-estar o ser-con o *Mitsein*, que conduce la pregunta por el ser en la inmanencia hacia la experiencia de la posibilidad, y que permite a J.L. Nancy elaborar a la vez su propuesta política desarrollando un concepto de comunidad en el que se destituye lo común como aglutinador de prácticas sociales. Así se manifiesta ya en *La comunidad inoperante* pero también en *Ser singular plural* y *La experiencia de la libertad*, así como en *El sentido del mundo*. Por otro lado, que es otro lado de la posibilidad, J.L. Nancy aborda la apertura como condición de sentido del ser —y al revés—, tanto como el carácter espaciotemporal del ser en virtud de dicha apertura, y sus implicaciones para una comprensión contemporánea del lenguaje como constitutivo ontológico desde/hacia lo poético así como también desde/hacia lo técnico.

Es importante señalar que, en compañía con los autores citados pero también de tantos otros, mayores y menores, si cabe, J.L. Nancy traza las líneas de un pensamiento que no parece avanzar hacia ningún lugar definitivo, una (re)solución final, sino que circula en espiral, generando una apertura, desconcertante siempre, partiendo de y retornando a la cuestión del sentido que, ya sea en clave ética, estética o política, se perfila como el centro permanentemente desplazado de una ontología que lo es, sin lugar a dudas, aunque en igual medida sin lugar a certezas, de la relación.

> «La existencia no *tiene* sentido, en el sentido de una propiedad asignable, determinable y enunciable en la lengua de las significaciones. Pero el sentido *existe*, o incluso: la existencia misma es el sentido, es la significancia absoluta (la significancia del *ser*) por lo mismo y en *eso* mismo en lo que existe. Por eso hay sentido (hay *el* sentido) incluso en la existencia de un niño que no vivió más que un día» (PP, 21).

El acceso al incansable planteamiento de la pregunta acerca del sentido en la obra de J.L. Nancy es exponencialmente múltiple y diverso. De ahí que dicha pregunta y dicha obra obliguen a quien en ellas se adentra a establecer unas coordenadas de lectura e interpretación, en virtud de las cuales configurar, por un instante siquiera, el sentido; un sentido al menos. Las coordenadas propuestas en esta ocasión se trazan desde/hacia la intersección de los conceptos de *sujeto*, *cuerpo* y el *sentido* mismo. Y se traban en una relación que se propone como clave de acceso al pensamiento de J.L. Nancy.

II

¿Cuáles serían los ejes de dicha ontología de la relación, en la propuesta de J.L. Nancy? El sujeto, el cuerpo y el sentido, los cuales no son sino (en la) relación. Son, de hecho, relación. No son entidades más allá ni más acá de la relación ni tienen, por tanto, preeminencia ontológica ante la relación; no son previas a la relación ni se instituyen en otro lugar que no sea la relación. Devienen entidades sólo en la relación. Vale para todas lo que vale para el cuerpo según J.L. Nancy en *Corpus*:

> «Forma quiere decir que el cuerpo se articula, no en el sentido de la articulación de los miembros, sino como relación a otra cosa que él mismo. El cuerpo es una relación a otro cuerpo —o una relación a sí mismo» (C, 115).

Ahora bien, antes de proseguir observando en qué modo se instituyen los ejes de/en la relación, en qué modo se conforma la ontología de J.L. Nancy, pues, es preciso abordar cuál es el carácter de dicha relación; cómo concibe él la relación.

En primer lugar, la relación que concibe J.L. Nancy, en la estela de la deconstrucción cuando es más heideggeriana, es el rasgo estructural de toda entidad —no sólo del *Dasein*, sea o no sujeto. El sujeto, pero también el cuerpo y el sentido, son las entidades instituidas de modo paradigmático en la relación, o mejor, en la relación que son, que les representa y en cuyo seno se orientan. Es necesario recordar que dicha institución se da siempre como algo distinto.

En segundo lugar, reflexionando en *El «hay» de la relación sexual*, y en constante referencia a la la archiconocida fórmula de Lacan, incluida en *Encore/Aún* y en *L'étourdit/El atolondradicho*, que reza: «no hay relación sexual», J.L. Nancy establece la relación que denota la diferencia de los sexos: «en primer lugar, señala

la inconmensurabilidad» (Nancy 2011: 9). Y sigue: «Pero el sexo siempre designa lo inconmensurable. El goce del otro y el goce en el otro son a la vez el mismo y dos goces heterogéneos: el goce es siempre el uno en el otro sin que uno cubra al otro» (Nancy 2011: 9-10). Lo inconmensurable, afirma Nancy, no sólo es distintivo del sexo y/o de la relación sexual, sino que «vale asimismo como indicio, o como paradigma, o como conexión de la relación en general» (Nancy 2011: 10). El sexo, la relación sexual, la diferencia sexual, se consituyen en paradigma relacional, y así, dicho sea de paso, en signo de cada uno de los ejes en/de la relación, que se ven, a la vez, afirmados y revocados.

La referencia de la relación desde/hacia la diferencia surge de una voluntad metodo-lógica que corresponde a una filiación crítica tanto como ajena a la lógica binaria, que es también la lógica copulativa y/o causal. Es ésa una voluntad que procura evitar cualquier jerarquización ontológica y que asume, por tanto, la tarea de centrar la reflexión en la relación que sostienen y en la que se sostienen el sujeto, el cuerpo y el sentido.

Pero conviene insistir aún en la concepción de la relación referida a la diferencia.

De un lado, la diferencia va a (in)determinar la relación así como los elementos que en ella se instituyen, de modo que no hay continuidad necesaria entre los diversos momentos de insitiución; el vínculo que se establece entre cada uno de los momentos con significación ontológica vale por sí mismo por cuanto no tiene un carácter de mero nexo —de sincategorema, diríamos con Derrida— en el que se sostiene la lógica copulativa y/o causal, sino que tiene entidad propia y constituye una interrupción de la significación o síncope, que J.L. Nancy concibe como una experiencia de libertad, como una apertura.

De otro lado, por ser referida a la diferencia, la relación no es ni puede ser dialéctica y, en consecuencia, no se trata sólo en la relación de la institución de/en la síncope o permanente interrupción de la significación, sino siempre además en la desproporción —*rapport* en francés alude no sólo a relación sino también a proporción— y asimetría y, por tanto, en la (im)posibilidad de la significación plena.

Pero, también, en su constante remisión a la diferencia, la relación, enclave ontológico primero, comporta un reto, así como un límite para el pensamiento desde su misma estructura, tanto como desde su *modus operandi*. Precisamente en *La comunidad inoperante* escribe J.L. Nancy:

> «Por lo demás, no se hace un mundo con simples átomos. Hace falta un clinamen. Hace falta una inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro. La comunidad es al menos el clinamen del "individuo". Pero ninguna teoría, ninguna ética, ninguna política, ninguna metafísica del individuo es capaz de encarar este clinamen, esta declinación o este declinamiento del individuo en la comunidad» (CI, 22-23).

La relación es, para J.L. Nancy, entonces, *inclinación*. Y, de un lado, en cuanto *inclinación*, la relación conforma también lo comunitario. Y lo conforma como imposible. Hay y no hay comunidad tanto como, en referencia a la relación sexual, cabe afirmar que hay y no hay relación. De otro, en cuanto inclinación, la relación alude a un vínculo ético-moral («declinación») aunque también a una actitud («declinamiento») que tiene connotaciones políticas, puesto que con ella se pone de manifiesto la vulnerabilidad del sujeto, a la vez que la apertura, como condición ontológica primera, que no como causa, para la relación.

Y, concebida como *inclinación*, la relación, así como sus ejes: el sujeto, el cuerpo y el sentido, ceden a, y, de ese modo, se conforman en a la vez que como: exposición, espaciamiento y extensión. De ahí que, en *El peso de un pensamiento*, J.L. Nancy diga respecto al sentido:

> «El sentido siempre tiene el sentido de lo no-acabado, de lo no-finito, de lo que todavía va-a-venir, y en general de la a.
>
> No tiene la significación de una respuesta, ni tan siquiera de una pregunta: en ese sentido, no tiene sentido. Es el acontecimiento de una abertura [...] No reúne ninguna comunidad, no implica la intimidad, expone sin descanso una exterioridad común, un espaciamiento, una comparición de extranjeros» (PP, 19).

Resulta inevitable mencionar aquí un ensayo en cierto modo conmovedor, que pone de manifiesto la preocupación en clave ontológica de J.L. Nancy por la técnica: *El intruso*. Y resulta inevitable aludir a la relación como lugar de extrañamiento permanente e irreversible; es decir, a la relación marcada como en ningún otro lugar por la diferencia cuando ésta cobra la forma de lo Otro, de la alteridad radical en el seno de la inmanencia. J.L. Nancy concibe el cuerpo, aquí como en ninguna otra de sus obras, como cuerpo-sujeto, como ese lugar de extrañamiento permanente e irreversible a partir de su propia experiencia, al verse afectado por una dolencia cardíaca sólo superable mediante un transplante de corazón, órgano vital primero y, por tanto, fuente de sentido. Se trata de la experiencia de la vulnerabilidad del cuerpo-sujeto en su ser extenso y ser expuesto, tanto como de su intangible indiscernibilidad. Se diría que se pone aquí de manifiesto, para ser corroborado, el aforismo de Freud que J.L. Nancy cita y retoma para su análisis en diversas ocasiones: «Psyché ist ausgedehnt, weiss nichos davon» (Psyché es extensa; no (se) sabe nada de ella).

Será el cuerpo, ciertamente, en calidad de sujeto, y no de sustancia, el que jugará un papel fundamental, se diría casi paradigmático, en la ontología de J.L. Nancy, que bien podría ser considerada también una ontología del cuerpo *tout court*, a la hora de abrir un espacio de significación original y crítico de la tradición metafísica. El cuerpo permite de hecho a J.L. Nancy espaciar el pensamiento. Y ello porque el cuerpo no se conforma como sustancia:

> «La sustancia [...] no tiene extensión. La verdadera idea de la sustancia no es ni siquiera la piedra, sino el punto, que no tiene dimensión [...] Lo que está "bien" es sólo el punto, el sí que es a sí, sin extensión alguna, es decir, tampoco sin exposición alguna [...] Ahí está todo el asunto: un cuerpo es extensión. Un cuerpo es exposición. No es sólo que un cuerpo está expuesto, sino que un cuerpo consiste en exponerse. Un cuerpo es estar expuesto. Y para estar expuesto es preciso ser extenso» (C, 109).

La extensión y, con ella, la exposición, remite al modo de ser propio de las entidades que son eje de la relación, el cuerpo en tanto que sujeto y sentido. Y remite, a la vez, al lugar propio de la relación, es decir, del modo de ser relación, al lugar donde (se) es (*qua*) relación, que es, a la vez, lugar otro: el *entre*. Este lugar-sincategorema alude al co-estar tanto como a una cualidad intermedia del ser, así como también a la resistencia que (se) ofrece (desde/hacia) la relación al discernimiento y, así, a la jerarquización conceptual y ontológica. Afirma J.L. Nancy en *El peso de un pensamiento*:

> «[n]o hay espacio ni tiempo puros [...] sólo hay lugares, que son al mismo tiempo sitios y extensiones de los cuerpos» (PP, 16).

Dicha resistencia, que radica en el cuerpo-sujeto, explica también por qué no hay sentido puro, sino sólo lugares de significación. No es posible, afirma J.L. Nancy en *Corpus,* «escribir "al" cuerpo o escribir "el" cuerpo, sin rupturas, giros, discontinuidades (discreción), ni aún menos sin inconsecuencias, contradicciones, desvíos del discurso en sí mismo» (Nancy 2006: 20). Por esa misma razón, afirma Nancy, «el discurso del cuerpo no puede producir un *sentido* del cuerpo, no puede dar sentido al cuerpo. Más bien debe tocar aquello que, del cuerpo, interrumpe el sentido del discurso. Éste es el gran asunto» (Nancy 2006: 111-112). Y añade:

> «[E]l asunto del cuerpo, el asunto de eso que nosotros llamamos cuerpo, tiene que ver con cierta suspensión o interrupción del sentido, en la que nos encontramos/somos y que es nuestra condición actual, moderna, contemporánea, como queramos llamarla. Tocamos con los dedos cada día el hecho de que ya no hay sentido disponible, cierto modo de sentido, sentido dicho, pronunciado, enunciado, sentido incorporal que vendría a dar sentido a todo el resto. Tocamos cierta interrupción del sentido y esta interrupción del sentido tiene que ver con el cuerpo, es el cuerpo» (C).

Inclinar el sentido mediante la relación al/del cuerpo que, a su vez, participa ya siempre de ese único modo posible de ser, implica declinarlo/-se desde la ambigüedad, es decir, también desde/hacia los sentidos. En *El peso de un pensamiento*, en particular, de donde procede la cita que sigue, aunque también en *Corpus*, J.L. Nancy elabora dicha ambigüedad gracias a la cual el pensamiento gana su finitud, aunque también su libertad, alejándose de todo gesto idealista, así como las consecuencias de la misma para con el discurso. Y afirma:

«El sentido necesita un espesor, una densidad, una masa y, así pues, una opacidad, una oscuridad por las que se expone, se deja tocar como sentido precisamente ahí donde se ausenta como discurso. Ahora bien, ahí es un punto material [...] es el punto en que toda escritura se excribe, se deposita fuera del sentido que ella inscribe, en las cosas cuya inscripción ese sentido debe formar. Y esta excripción es la verdad última de la inscripción» (PP, 21).

J.L. Nancy es el pensador contemporáneo del sentir, es decir, del sentido de los sentidos y de los sentidos del sentido, como lugar *entre* en el que le es permitido espaciar el pensamiento, sacarlo fuera de sí, llevándolo, de ese modo, a su centro, que es siempre un centro imposible. Escribe, en *El peso de un pensamiento*, al respecto de esta inclinación del pensamiento, anunciando cuáles son sus consecuencias:

«El-uno-hacia-el-otro indica el hacia [*vers*], el *versus*, la inclinación que se gira y se dirige al encuentro o en contra, el clinamen que a través del vacío original arriesga choques, conjunciones, separaciones y combinaciones. El hacia se conserva como tal hasta el contacto, aunque en el contacto persiste y prolonga sin fin la relación afinando el toque, el pesaje, la caricia o el roce, la inquietud o la conmoción del acercamiento. Así, el hacia de la cadencia poética roza sin posarse la conclusión de un periodo o discurso» (PP, 11).

A través del sentir, J.L. Nancy desarrolla, a la par que Heidegger o Derrida, una crítica a la representación en tanto que *mímesis*, es decir, en tanto que relación de correspondencia entre un dato sensible y uno inteligible, en tanto que cifra de verdad universal. Dicha crítica pasa, en primer lugar, por revisar el sentido de la vista y, en concreto, la mirada, que deja de mirar, es decir, que deja de captar y proyectar un sujeto (ideal) en un objeto, con el fin de establecer una relación objetiva(nte) e instrumental(izadora), una mirada capaz incluso de lo que en el análisis heideggeriano se habría dicho imposible, a saber, robar la muerte de otro, como plantea J.L. Nancy en *La representación prohibida*. La mirada que aparece en *La mirada del retrato*, en cambio, mira hacia adentro para no ver nada o para no ver(se) más que a sí misma en tanto que no ver, en tanto que inclinación, siempre expuesta, siendo esa exposición la del cuerpo-sujeto.

En segundo lugar, la crítica a la representación en tanto que *mímesis* pasa por otorgar un lugar de significación preeminente a dos sentidos habitualmente denostados del análisis ontológico, como el oído, en *A la escucha*, y el tacto. Al respecto del oído y de su peso para la ontología en los términos en que ha sido planteada, es decir, como ontología de la relación inclinada hacia/desde el cuerpo-sujeto, escribe Nancy en su ensayo:

«Un sí mismo no es sino una forma o una función de remisión: está hecho de una relación consigo o de una presencia a sí, que no es otra cosa que la remisión mutua entre una individuación sensible y una identidad inteligible [...] Un sujeto se siente: ésa es su propiedad y su definición. Es decir, que se oye, se ve, se toca, se gusta, etc., y se piensa o se representa, se acerca y se aleja de sí [...] Por consiguiente, estar a la escucha será siempre estar tendido hacia o en un

> acceso al sí mismo [...] ni a un sí mismo propio (yo), ni al sí mismo de otro, sino a la forma o la estructura del sí mismo como tal, es decir, a la forma, la estructura y el movimiento de una remisión infinita porque remite a aquello (él) que no es nada fuera de la remisión» (C, 24-25).

El tacto, a su vez, permite la materialización del lugar que corresponde al espaciamiento del pensamiento y, por ende, de la representación, en tanto que lugar *entre*. A ello remite el cuerpo de Cristo, no sólo en *Corpus*, por ser un cuerpo-extremo, un cuerpo-límite, un cuerpo-extranjero. Escribe J.L. Nancy: «Quizás el "cuerpo ontológico" sólo pueda pensarse allí donde el pensamiento *toca* la dura extrañeza, la exterioridad no-pensante y no-pensable de ese *cuerpo*. Pero sólo un tocar como ése [...] es la condición de un pensamiento verdadero» (C, 18). Desde/hacia el cuerpo de Cristo, la significación no está ligada a la «mostración», ni a la «demostración», «sino a un gesto para *tocar* el *sentido*» (C, 19). Ése es precisamente el gesto de María de Magdala que recoge J.L. Nancy en *Noli me tangere. El levantamiento del cuerpo* cuando alarga la mano, reclinada en el sepulcro, para rozar siquiera la vestimenta de Cristo, el cuerpo resurrecto, que no forma ya parte del mundo ni aún tampoco del reino de los cielos. Y es en ese gesto, que desea tocar lo intocable y, así, asir lo inasible, alcanzar lo inalcanzable, que se abre el *entre* de una lógica extraña, en la que se roza, siquiera, el sentido.

Bibliografía de Jean-Luc Nancy

(1972) *Le titre de la lettre*, con Ph. Lacoue-Labarthe, París: Galilée. Trad. de M. Galmarini (1981), Buenos Aires: Ediciones Buenos Aires.

(1973) *La remarque spéculative*, París: Galilée.

(1976) *Logodaedalus: Le discours de la syncope*, París: Aubier-Flammarion.

(1978) *L'absolu littéraire*, con Ph. Lacoue-Labarthe, París: Seuil.

(1979) *Ego sum*, París: Flammarion. Trad. de Juan Carlos Moreno Romo (2007), Barcelona: Anthropos.

(1982) *Le partage des voix*, París: Galilée.

(1983) *L'impératif catégorique*, París: Flammarion.

(1984) *Hypnoses,* con Mikkel Borch-Jacobsen y Eric Michaud, París: Galilée.

(1985) *Der unterbrochene Mythos*, Stuttgart: Patricia Schwartz.

(1986) *La communauté desoeuvrée*, París: Christian Bourgois (2.ª edición ampliada, 1990; 3.ª edición, 2000). Trad. de Juan-Manuel Garrido (2000), Santiago de Chile: LOM Ediciones, y de Pablo Perera en colaboracion con Isidro Herrera y Alejandro del Río (2001), Madrid: Arena Libros.

(1986) *L'oubli de la philosophie*, París: Galilée. Trad. de Pablo Perera Velamazán (2004), Madrid: Arena Libros.

(1987) *Des lieux divins*, Mauvezin: T.E.R.

(1988) *L'expérience de la liberté*, París: Galilée. Trad. de Patricio Peñalver (1996), Barcelona, Buenos Aires, México: Paidos Ibérica.
(1990) *Une pensée finie*, París: Galilée. Trad. de Juan Carlos Moreno Romo (2002), Barcelona: Anthropos.
(1991) *La comparution*, con Jean-Christophe Bailly, París: Christian Bourgois (2.ª edición ampliada, 2007).
(1991) *Le poids d'une pensée*, Montréal-Grenoble: Le Griffon d'Argile - Presses Universitaires de Grenoble. Trad. de Joana Maso y Javier Bassas Vila (2007), Castellón: Ellagon Ediciones.
(1991) *Le mythe nazi*, con Ph. Lacoue-Labarthe, La Tour d'Aigue: Ed. de l'Aube (2.ª edición ampliada, 1996; 3.ª edición, 1998; edición de bolsillo, 2005). Trad. de Juan Carlos Moreno Romo (2002), Barcelona: Anthropos.
(1992) *Corpus*, París: Anne-Marie Métailié (2.ª edición ampliada, 2000; 3.ª edición revisada y ampliada, 2006). Trad. de Patricio Bulnes (2003), Madrid: Arena Libros.
(1993) *Le sens du monde*, París: Galilée (2.ª edición, 2001). Trad. de Jorge Manuel Casas (2003), Buenos Aires: La Marca.
(1994) *Nium*, con François Martin. Valence: Editions Erba.
(1994) *Les Muses*, París: Galilée (2.ª edición revisada y ampliada, 2001). Trad. de Horacio Pons (2008), Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores.
(1996) *Etre singulier pluriel,* París: Galilée. Trad. de Antonio Tudela (2006), Madrid: Arena Libros.
(1997) *Hegel. L'inquiétude du négatif*, París: Hachette. Trad. de Juan Manuel Garrido (2005), Madrid: Arena Libros.
(1997) *La naissance des seins,* Valence: Erba.
(1997) *Retreating the political,* con Ph. Lacoue-Labarthe, ed. de Simon Sparks, Londres: Routledge.
(1997) *Résistance de la poésie*, Burdeos: William Blake & Co/Art & Arts.
(1997) *Technique du présent: essai sur On Kawara*, Villeurbanne: Nouveau Musée/Institut (*Les Cahiers-Philosophie de l'art*, n.° 6).
(1999) *La Ville au loin*, París: Mille et une nuits.
(1999) *Le portrait (dans le décor)*, Villeurbanne: Institut d'Art Contemporain (*Les Cahiers-Philosophie de l'art,* n.° 8).
(2000) *L'intrus*, París: Galilée. Trad. de Ernestina Garbino (2001), *Nombres* 11(16), Córdoba, Argentina. 2.ª trad. de Margarita Martínez (2006), Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
(2000) *Mmmmmmm,* con Susanna Fritscher, París: Editions Au Figuré.
(2001) *Le regard du portrait*, París: Galilée, 2000 (2.ª edición, 2001). Trad. de Irene Agoff (2006), Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
(2001) *La pensée dérobée*, París: Galilée.

(2001) *Dehors la danse,* con Mathilde Monnier, Lyon: Roz.
(2001) *«Un jour, les dieux se retirent...»*, Burdeos: William Blake & Co.
(2001) *L'évidence du film/Abbas Kiarostami*, Bruselas: Yves Gevaert. Traducción de I. Antón y G. Cabanillas (2008), Madrid: Errata Naturae.
(2001) *L'«il y a» du rapport sexuel*, París: Galilée. Trad. de Cristina de Peretti & Francisco J. Vidarte (2003), Madrid: Editorial Síntesis.
(2001) *Visitation (de la peinture chrétienne)*, París: Galilée.
(2001) *La communauté affrontée*, París: Galilée. Trad. de Juan Manuel Garrido Wainer (2007), Buenos Aires: La Cebra.
(2002) *La création du monde ou la mondialisation*, París: Galilée. Trad. de Pablo Perera Velamazán (2003), Barcelona: Paidós.
(2002) *Transcription*, Ivry-sur-Seine: Le Crédac.
(2002) *À l'écoute,* París: Galilée. Trad. de Horacio Pons (2007), Buenos Aires/Madrid: Amorrortu editores.
(2002) *Nous sommes*, con Federico Ferrari, Bruselas: Yves Gevaert.
(2003) *Au fond des images*, París: Galilée. Incluye *La représentation interdite*, en castellano (2006), trad. de Margarita Martínez, Buenos Aires/Madrid: Amorrortu editores.
(2003) *Noli me tangere*, París: Bayard. Trad. de Maria Tabuyo y Agustin Lopez (2006), Madrid: Trotta.
(2003) *Cœur ardent/Cuore ardente*, con Claudio Parmiggiani, Milán: Mazzotta.
(2003) *WIR*, con Anne Immelé, Trézélan: Filigranes editions.
(2003) «L'extension de l'âme», con Antonia Birnbaum, «Exister, c'est sortir du point», *Carnets du Portique*, Université de Metz: Le Portique. Trad. de David Alvaro (2007) —con *58 indices sur le corps*—, Buenos Aires: La Cebra.
(2004) *Chroniques philosophiques*, París: Galilée.
(2004) *Fortino Samano - les débordements du poème*, con Virginie Lalucq, París: Galilée.
(2004) *Au ciel et sur la terre*, París: Bayard. Trad. de N. Billi (2010), Buenos Aires: La Cebra.
(2004) *Du livre et de la librairie*, Estrasburgo: Quai des Brumes.
(2004) *58 indices sur le corps*, Montréal: Nota Bene. Trad. de David Alvaro (2007), Buenos Aires: La Cebra.
(2005) *Iconographie de l'auteur*, con Federico Ferrari, París: Galilée.
(2005) *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, París: Galilée. Trad. de Guadalupe Lucero (2008), Buenos Aires: La Cebra.
(2005) *Allitérations - Conversations sur la danse*, con Mathilde Monnier, París: Galilée.
(2005) *Sur le commerce des pensées*, París: Galilée.
(2005) *Nancytrop(es) - pensées greffées, mêlées, mixées par Louise Déry, Georges Leroux et Ginette Michaud*. Libro realizado por la Galerie de l'Université du Québec à

Montréal con ocasión de la exposición «Trop. Jean-Luc Nancy avec Rodolphe Burger et François Martin», Montréal.
(2006) *La naissance des seins* seguido de *Péan pour Aphrodite*, París: Galilée.
(2006) *Natures mortes*, con François Martin, Lyon: URDLA.
(2006) *Multiple Arts*, ed. de Simon Sparks, California: Stanford University Press.
(2006) *Plier les fleurs*, con Cora Díaz, Monterrey, México: Editorial Montemoros.
(2007) *Juste imposible*, París: Bayard. Trad. al castellano y catalán de Pilar Ballesta Pagès (2010), Cànoves i Samalús: Editorial Proteus.
(2007) *Tombée des nues,* con Jacques Damez, París: Marval.
(2007) *Tombe de sommeil*, París: Galilée. Trad. de Horacio Pons (2007), Buenos Aires/Madrid: Amorrortu Editores.
(2007) *Le ciel gris s'élevant (paraissait plus grand)*, con Anne-Lise Broyer, París: Filigranes.
(2007) *A plus d'un titre - Jacques Derrida. Sur un portrait de Valerio Adami,* París: Galilée.
(2008) *Vérité de la démocratie,* París: Galilée. Trad. de Horacio Pons (2009), Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.
(2008) *Je t'aime, un peu, beaucoup, passionnément...,* París: Bayard.
(2008) *Les traces d'Anémone, lithographies de Bernard Moninot*, París: Maeght Editeur.
(2009) *La beauté*, París: Bayard.
(2009) *Le Plaisir au dessin*, París: Galilée.
(2009) *Dieu - l'amour - la justice - la beauté*, París: Bayard.
(2009) *Die Liebe, übermorgen,* Colonia: Salon Verlag.
(2010) *Identité: Fragments, franchises*, París: Galilée.
(2010) *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, París: Galilée.
(2010) *Ausdehnung der Seele*, Berlín: Diaphanes.
(2010) *Atlan - les détrempes*, París: Hazan.
(2011) *Maurice Blanchot, passion politique*, París, Galilée.
(2011) *Politique et au-delà*, entrevista con Philipp Armstrong y Jason E. Smith, París: Galilée.
(2011) *Dans quels mondes vivons-nous?,* con Aurélien Barrau, París: Galilée.
(2012) *L'Équivalence des catastrophes (Après Fukushima)*, París: Galilée.

Bibliografía secundaria seleccionada

Con la excepción de la monografía firmada por Jacques Derrida, en el breve elenco que sigue se consignan los títulos que tienen un carácter introductorio a la obra de J.L. Nancy y que ofrecen, a su vez, prolijas bibliografías acerca de dicha obra en francés, inglés y alemán.

DERRIDA, J. (2000) *Le toucher, Jean-Luc Nancy,* París: Galilée.
HUTCHENS, B.C. (2005) *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy*, Québec: McGill-Queen's University Press.
JAMES, I. (2006) *The Fragmentary Demand. An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*, California: Stanford University Press.

En castellano destacan, de un lado, el *site* http://www.nancytropias.es/2.html; y, de otro:

RODRÍGUEZ MARCIEL, C. (2011) *Nancytropías. Topografías de una filosofía por venir en Jean-Luc Nancy*, Madrid: Editorial Dykinson S.L.

Capítulo III
Catherine Malabou: La plasticidad —o cómo cambiar de accidente y alteridad

Joana Masó

I

¿Quién es Catherine Malabou? A esta pregunta, formulada en el marco de un volumen español dedicado a la filosofía contemporánea francesa, podrían seguir algunas de las respuestas que siguen.

Catherine Malabou (Sidi Bel-Abbes, Argelia, 1959), tras haberse formado en la prestigiosa École Normale Supérieure de Fontenay Saint-Cloud (París), fue discípula del pensador francés Jacques Derrida, bajo la dirección del cual escribió su tesis doctoral, titulada *L'Avenir de Hegel* (1996), y es hoy internacionalmente conocida como la filósofa de la plasticidad. A través de la noción de *Plaztizität*, que «descubre» en el prefacio de la *Fenomenologia del espíritu* de Hegel, Malabou elabora un largo recorrido conceptual que le permite deconstruir la recepción de la dialéctica en Francia y «rehabilitar» el concepto hegeliano de plasticidad como un poderoso motivo a la vez pre- y postdeconstructivo.

Catherine Malabou, especialista en la obra de Hegel y Heidegger, así como gran lectora de Freud, recoge de manera explícita las grandes interrogaciones postmetafísicas de la generación de filósofos franceses que precede a la suya. Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard son tres de los pensadores franceses con quien Malabou establece un diálogo directo y constante, aunque en sus seminarios y conferencias también dialoga con Gilles Deleuze, Michel Foucault o Jean-Luc Nancy, para forjar un pensamiento singular, a la vez profundamente histórico e inédito: el de la plasticidad. En éste, la historia de la filosofía, el psicoanálisis, las artes plásticas y el género dan vueltas a las mismas cuestiones: la plasticidad de la identidad, el cambio y la transformación del ser.

Catherine Malabou es también la filósofa que, desde dentro de la historia de la metafísica y de la deconstrucción, ha buscado un motivo simultáneamente postmetafísico y postdeconstructivo, el de la plasticidad de la forma, que le ha permitido llevar el cuestionamiento filosófico al debate científico sobre la regeneración neuronal. En sus libros *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* (2004), *Les nouveaux blessés, de*

Freud à la neurologie: penser les traumatismes contemporains (2007) o *La chambre du milieu: de Hegel aux neurosciencies* (2009), Malabou hace comunicar la plasticidad hegeliana y las neurociencias, manteniendo un tipo de interrogación profundamente filosófica sobre los modos de escritura neuronal, la reescritura del trauma y la no pertinencia del modelo deconstructivo, tal como lo entiende Derrida, para pensar la regeneración del cerebro. Desde esta trenza de la deconstrucción derridiana, la dialéctica plástica de Hegel y el psicoanálisis, Malabou busca conceptualizar una filosofía de los traumatismos que se presentan bajo la forma del accidente o del acontecimiento. El título de su libro *Ontologie de l'accident* (2009) recoge la fuerza de este oxímoron: teorizar lo inteorizable, conceptuar aquello que no se presenta bajo el modo del concepto, a saber, el accidente de las formas e identidades donde reside su posibilidad de ser plásticas.

Catherine Malabou, formada en el vocabulario y las estrategias de microlectura de la deconstrucción que marcaron su acercamiento a la obra de Hegel, es también una de las voces más singulares del pensamiento francés contemporáneo debido a sus fuertes críticas a la concepción derridiana de la escritura como esquema antiformal. Desde dentro de la deconstrucción y de la herencia de Derrida, Malabou ha forjado una especie de deconstrucción postdeconstructiva —crítica, pues, con la deconstrucción—, que pretende desmontar la oposición derridiana de la escritura —la huella— y de la forma —la presencia—, la confrontación del signo y de la visibilidad de la forma, entendida ésta como un lastre insuperable del pensamiento metafísico.

II

Malabou ha mostrado con insistencia los límites de la deconstrucción para pensar distintas manifestaciones de la forma —las artes visuales, la imagen, la visión, la experiencia escópica— en sus incursiones en el mundo del arte recogidas principalmente en el catálogo *Plasticité*, editado por ella misma, donde encarga intervenciones a críticos y artistas como Georges Didi-Huberman, Peter Szendy, Medi Belhaj Kacem o Alain Fleischer, entre otros, alrededor de la fuerza conceptual y creativa de la noción de plasticidad. Siguiendo el hilo de estas colaboraciones, algunos artistas que trabajan a partir de la impresión y la huella como Giuseppe Penone, o el célebre vídeo de David Weiss y Peter Fischli *El curso de las cosas* (*Der Lauf der Dinge*), permiten a Malabou *figurar* el *concepto filosófico* de plasticidad, que comprende el movimiento de la explosión y la transformación de la forma.

A la plasticidad de la materia, de la identidad, de la dialéctica y de la deconstrucción, Catherine Malabou añade la plasticidad del género. También aquí hace oír sus críticas a la deconstrucción de Derrida el cual, según Malabou, concibe la diferencia sexual femenina como una diferencia más, entre otras, dentro de su pen-

samiento de la diferencia. Y ello porque «lo femenino», insiste Malabou, no puede dejar de ser para Derrida una determinación esencial, biológica y determinista que él no consigue concebir como una determinación plástica —es decir, cambiante, explosiva, maleable, susceptible de transformarse. Por ello, Derrida hablará de las «diferencias sexuales» —en plural— y nunca de la diferencia sexual propiamente «femenina». Como es sabido, Derrida no pretende pensar «la feminidad» en su especificidad, no se interesa por la especificidad de «lo femenino», puesto que para el filósofo de la deconstrucción lo femenino no es sino uno de los grandes motivos, entre otros, de la diferencia.

Pero, ¿qué queda de lo femenino tras la deconstrucción de las identidades?, se preguntará Malabou con cierta violencia y de manera reiterada en sus textos más recientes. ¿Por qué algunas filosofías de la diferencia, como la de Derrida, han sostenido insistentemente la separación de «lo femenino» y del cuerpo biológicamente marcado en femenino? ¿Por qué han disociado sin cesar «lo femenino» y «*la* mujer», llegando a disociar «el feminismo» y «las mujeres», dibujando un «feminismo sin la mujer»? ¿Por qué esa sospecha indiscutiblemente metafísica lanzada hacia el sujeto femenino? He aquí algunas de las preguntas que la filósofa lanza a su maestro y a las que empieza a responder a partir de 2009, en su libro *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, donde tematiza la relación entre la filosofía y las mujeres como un antagonismo histórico en el que la renuncia a la feminidad del sujeto femenino implica denegarle el acceso a su plasticidad, es decir, a su metamorfosis, a su otro cuerpo. La renuncia a una especificidad de lo femenino —donde, insiste Malabou, Derrida se instala— conlleva condenarlo a *un* sentido y a *una* historia. Significa, por ello, negarle un futuro, es decir, la posibilidad de convertirse en algo distinto de lo que ha sido y es.

Es aquí donde Malabou se acercará a otros pensamientos de la diferencia y del género, criticando las filosofías que rechazan este vínculo estructural entre lo femenino y el feminismo. Esforzándose por pensar lo femenino desde su plasticidad, en su libro *Changer de différence* así como en *Soi mon corps*, discutirá el pensamiento del género de Judith Butler, construido a partir de la noción plástica de devenir, así como la *queer theory* y otras formas de travestismo de la subjetividad. Como queda patente en este desplazamiento del pensamiento francés de la diferencia al pensamiento del género americano, Catherine Malabou es una de las filósofas que liderará de manera explícita el diálogo con cierto pensamiento anglosajón, poco traducido —y menos aún discutido— en Francia. Una prueba de este diálogo es la publicación de uno de los primeros libros de Judith Butler en traducción francesa, *Vida psíquica del poder*, muy tarde, en 2002, en la colección «Non & Non» de las ediciones Léo Scheer dirigida por Catherine Malabou.

Siguiendo esta línea de discusión con otros pensamientos contemporáneos no franceses, a partir de los años dos mil, Catherine Malabou es una de las filósofas

que más ha denunciado públicamente la esterilidad de cierta filosofía francesa encerrada en una hipervigilancia proyectada en la escritura y en la imposibilidad de transformar la herencia crítica de la obra de grandes pensadores como Lacan, Lévinas o Derrida, entre otros. Aunque la obra de muchos de los grandes filósofos franceses nace de una crisis o de una crítica de la herencia que reciben de otros —y Derrida es uno de los que más ha conceptualizado esta experiencia de la infidelidad en relación con los grandes textos que hereda, como *La historia de la locura en la época clásica* de Foucault o *El origen de la geometría* de Husserl—, Malabou ha manifestado en distintas ocasiones el estancamiento inmediato a nivel crítico que han producido las grandes obras de pensamiento en Francia en la segunda mitad del s. xx y se ha interesado por algunas lecturas americanas que conforman la llamada *french theory*, en la que habitualmente se incluyen autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari, Jacques Lacan, Roland Barthes, Julia Kristeva, Jean Baudrillard o, entre otros, Jacques Derrida.

Juntamente con otros intelectuales y críticos, a partir de 2004 Malabou organizó un ciclo de encuentros bajo el título «Dispositions Philosophiques» que tenían lugar una vez al mes en la galería de las ediciones Léo Scheer en París. Estos encuentros filosóficos nacían de la siguiente incomodidad con respecto a la filosofía francesa contemporánea: cierta impotencia e imposibilidad de poner en marcha preguntas y conceptos filosóficos más allá de los textos y el momento histórico donde se habían forjado. Fruto de estas sesiones mensuales en las que participó una larga lista de intelectuales como Mark Alizart, Wendy Brown, Érik Bullot, Élie During, Frédéric Neyrat, Olivier Razac o Avitall Ronnell, las ediciones Léo Scheer publicaron los volúmenes *Fresh Théorie I, II* y *III* como una especie de manifiesto de este gesto crítico con la recepción de la herencia filosófica más cercana. Como queda patente en el título de estos colectivos, *Fresh Théorie* traducía a su vez al francés el apelativo americano que nombra el pensamiento francés, *french theory*, y proponía devolver cierto frescor, es decir, cierta actualidad, a grandes obras del pensamiento francés tomando como punto de partida el estudio de objetos culturales contemporáneos. (A título de ejemplo, algunos de los artículos recogidos en estos volúmenes tomaron como objeto de estudio la película *Matrix*, leída a partir del pensamiento de Henri Bergson, o el fenómeno del rock, desde Saussure, las películas de Tim Burton, el Tour de Francia, las fotografías de Peter Witkin o las flash-mobs, con la finalidad de poner en marcha la teoría francesa, precisamente haciéndola «plástica» —abierta y porosa— a objetos no estrictamente «filosóficos».)

En este sentido, no hay duda de que los puestos universitarios que Catherine Malabou ha ocupado dan cuenta de este desplazamiento hacia el mundo anglosajón: ha sido *maître de conférences* durante muchos años en la Université de Nanterre-Paris X, pero actualmente es docente e investigadora en el Center for Research in Modern European Philosophy en Kingston University, Inglaterra, tras haber sido en distintas

ocasiones profesora invitada en la Universidad de Buffalo, Nueva York. Estos dos contextos y tradiciones universitarias, la francesa y la anglosajona, para alguien que nace en Argelia y escribe en Francia dos libros esenciales sobre dos de los grandes filósofos alemanes, uno sobre Hegel en 1996 y otro sobre Heidegger en 2004, dan fe de ese devenir de la subjetividad que Malabou llama plasticidad.

La plasticidad, como queda patente en los distintos ámbitos de reflexión que he ido evocando, es el gran ritornelo de la obra de Catherine Malabou y lo que vuelve profundamente problemática mi pregunta inicial, «¿Quién *es* Catherine Malabou?». Y ello porque, a diferencia de los materiales elásticos que, al sufrir deformaciones, tienen la capacidad de recuperar su estado original, llamamos «plásticos» a aquellos materiales o formas que, una vez deformados, nunca recobran su forma inicial —para siempre ya dejada atrás. Mientras la reversibilidad es propia de la elasticidad —el látex y la goma elástica siempre pueden volver a sus formas iniciales—, por su lado, la plasticidad trans-forma irreversiblemente los materiales: es un cambio, una trans-formación donde una forma o una subjetividad siempre están en proceso de devenir otra sin volver nunca a lo que fueron.

> «El sustantivo "plasticidad" y su equivalente alemán "*Plaztizität*" entran ambos en la lengua en el s. XIII y vienen a añadirse a dos palabras preexistentes formadas a partir del mismo radical, el sustantivo "plástica" (*die Plastik*) y el adjetivo "plástico" (*plastisch*). Estas tres palabras derivan del griego *plassein* (ático *plattein*), que significa modelar. "Plástico", como adjetivo, por un lado significa: "ser susceptible de cambiar de forma", maleable —el barro y la arcilla son "plásticos"—; y, por otro lado, significa: "que tiene el poder de dar forma", como con las artes plásticas o la cirugía plástica. Estos dos sentidos están presentes en el adjetivo alemán *plastisch*. El diccionario Grimm lo define ciertamente como sigue: "*körperlich* [...] *gestaltend oder gestaltet*" (que recibe o da forma —o figura— de cuerpo).
>
> Pero la "plasticidad" también se caracteriza por su poder de aniquilación de la forma. No olvidemos que "plastic" [en inglés], de donde proceden el francés "plastiquage" (acción de hacer explotar) y "plastiquer" (hacer explotar), es una sustancia explosiva a base de nitroglicerina y de nitrocelulosa capaz de provocar violentas detonaciones. Notemos, pues, que la plasticidad se sitúa entre dos extremos: por un lado, la figura sensible que corresponde al tomar forma (la escultura o los objetos plásticos), por el otro, la destrucción de toda forma (la explosión)»[47].

La plasticidad es aquí la propiedad de aquello que da o recibe forma, siendo susceptible de generar destrucción de la forma como motor de formas otras. El ejemplo más neto de este movimiento es, sin duda, el de la videoinstalación ya citada, *El curso de las cosas* de David Weiss y Peter Fischli, comentada por Malabou, donde una serie de objetos explícitamente no artísticos, en contigüidad y choque con otros objetos y materiales, generan una larga cadena de transformaciones

47 Malabou (2008), *La plasticidad en el atardecer de la escritura. Dialéctica, destrucción, deconstrucción*, Castellón: Ellago Ediciones, 29.

imprevisibles de la materia, de la función y de la forma de los objetos y materiales implicados. En esta cadena, la generación de formas nuevas sólo es posible gracias a la destrucción de otras, donde pequeños incendios, explosiones, inundaciones, golpes, empujones o caídas de elementos son habituales y vuelven irreversible, es decir, imborrable, los resultados del proceso de trans-formación —la espuma blanca en contacto con un líquido negro quedará convertida en humo, así como un globo, ahora hinchado, será suficientemente fuerte para empujar una botella, quizás llena, que se mueve siguiendo el curso de las cosas.

Este motivo —visual, figural, creativo y a la vez explosivo— de la plasticidad es una cita literal que Malabou toma prestada a la *Fenomenología del espíritu* y a la *Estética* de Hegel para generalizalo, amplificarlo y dislocar la recepción tradicional de la dialéctica hegeliana en Francia. Y todo ello para devolver cierta vitalidad al pensamiento hegeliano «inventando» una lectura no metafísica de su herencia, lo que Derrida calificó de «invención filosófica»[48] en el tribunal de defensa de la tesis de Malabou, a saber: un gesto que consistía en identificar un filosofema o problema filosófico en la obra de un autor presente en su literalidad, pero que nadie hasta el momento había hecho funcionar en otros corpus y con otros fines. Se trataba, pues, de *plastificar* la plasticidad hegeliana, es decir, de darle otra forma, de transformarla y de hacerla explotar más allá de sí.

He aquí dos de los pasajes clave de la *Estética* y *La fenomenología del espíritu* que permiten a Malabou elevar la plasticidad a poderoso y *nuevo ritornello* de su lectura de Hegel:

> «Este sentido del verdadero carácter plástico, de la unión de lo humano y de lo divino, fue principalmente propio de Grecia (*dieser Sinn für die vollendete Plastik der Göttlichen und Menschlichen war vornehmlich in Griechenland heimisch*). Ya se la considere en sus poetas o en sus oradores, ya se estudie en sus historiadores o en sus filósofos, no se la ha percibido todavía en su punto central, si no se aporta, como clave que dé la explicación, el punto de vista de la escultura. Desde este punto de vista de la plástica es desde el que hay que considerar, no digo solamente a los héroes épicos y dramáticos, sino también a los estadistas y filósofos que pertenecen a la historia. Hasta los hombres de acción, lo mismo que los poetas y los pensadores, tienen en los buenos días de Grecia este mismo carácter plástico, general a la vez e individual, y esto en el interior como en el exterior (*diesen plastischen, allgemeinen und doch individuellen, nach aussen wie nach innen gleichen Charakter*)» [49].

> «Sólo logrará adquirir un relieve plástico la exposición filosófica (*diesjenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu sein*) que sepa eliminar rigurosamente (*streng... ausschlösse*) el tipo de las relaciones usuales entre las partes de una proposición»[50].

48 J. Derrida (1998), «Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou», *Revue Philosophique de France et de l'Étranger*, París, n.º 1: 3-47.

49 G.W.F. Hegel (1988), *Estética*, trad. esp. de Hermenegildo Giner de los Ríos, Barcelona: Altafulla, 397, vol. 1. Citado a partir de la traducción francesa de Jankélévitch en C. Malabou, *L'Avenir de Hegel, op. cit.*: 22-23.

50 G.W.F. Hegel (1966, 2002), *La fenomenología del espíritu*, trad. esp. de Wenceslao Roces, Barcelona: FCE, RBA, 43. Citado en *ibíd.*: 25.

Siguiendo el carácter plástico de la subjetividad hegeliana explícitamente vinculado con las artes plásticas en general y, en particular, con la escultura, Malabou desata el nudo del que beberá el corazón de su pensamiento filosófico, situado éste en la relación plástica que establecen en la dialéctica los distintos términos de la proposición. Insistirá en: no leer «el sujeto [hegeliano] de la proposición como una instancia fija que recibe de afuera sus accidentes sin producirlos él mismo» e intentará concebir dicha relación del sujeto con su exterioridad como una dinámica comparable a la de las citadas individualidades plásticas. En esta dirección, Malabou rastrea distintos indicios de la relación entre la sustancia y el accidente que Hegel concibe como una «actividad de la forma (*Formtätigkeit*)»[51] profundamente plástica (*plastisch*). Una plasticidad estructural y originaria del proceso dialéctico donde la exterioridad —o el accidente— moldean y con-forman la sustancia.

Esta lectura plástica de la *Aufhebung* o superación dialéctica en Hegel será para Malabou un elemento nuclear que ella generaliza de manera programática y que dominará la globalidad de sus acercamientos no solamente a Hegel sino a otras filosofías como la de Heidegger, en *Le Change Heidegger*. Según explicita la propia autora, dicha generalización se inspira directamente del gesto que inauguró el pensamiento derridiano en 1967, a saber, la generalización de la noción de escritura en una experiencia y movimiento mucho más amplios, que Derrida llama «archi-escritura» o escritura generalizada. Ya desde *La escritura y la diferencia*, Derrida habla de «archi-texto», de «archi-palabra»y, seguidamente, de «archi-escritura», generalizando el uso común y más habitual de la noción de la escritura. Así como la «archi-escritura» derridiana ampliaba el espectro de la escritura más allá de lo que entendemos por escritura alfabética o literal con la finalidad de pensar una textualidad generalizada de la experiencia, Malabou desplaza y exporta la noción de plasticidad más allá de su país natal: la dialéctica hegeliana y la subjetividad.

Retomando el doble vínculo de la plasticidad con la plástica —es decir, con la esfera de las artes o de la escultura en Hegel— y con la gestión de la exterioridad por parte de la subjetividad, Malabou elaborará una filosofía profundamente articulada por el cambio de la subjetividad y la figuración. Por un lado, el campo semántico del aparecer y de la visibilización atraviesa sus libros con palabras y expresiones como «la imagen del pensamiento», «la fantasía», «lo fantástico», «la visibilidad», «lo manifiesto» o «la imageación», que inciden en el carácter plástico —figurado— de todo pensar: no existe gran filosofía que no haya forjado una imagen del cambio que propone su propio pensamiento y Malabou recuerda en este sentido grandes figuras elaboradas por filósofos franceses de la segunda mitad del s. XX: el pliegue, el rizoma, el devenir y los personajes filosóficos de Deleuze, el neutro de Blanchot,

51 *Ibíd.*: 25-26.

el ojo en el borde del discurso de Lyotard...[52]. Por otro lado y continuando esta producción figural, Malabou estudiará las distintas «imágenes» de la relación de la subjetividad con su exterior —accidente, acontecimiento— producidas por distintas obras filosóficas, así como la producción de imagen (*Bild*) ligada al trauma en la obra de Freud.

Éste es el centro de uno de sus artículos más ambiciosos, «Le phénix, l'araignée et la salamandre», donde Malabou figura —imagea— a través de tres animales, el fénix, la araña y la salamandra, la relación que establecen con el cambio de la forma que viene de afuera tres pensamientos filosóficos distintos: el de Hegel, el de Derrida y el suyo. Partiendo de la célebre frase de la *Fenomenología del espíritu* «Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices», Malabou despliega tres lecturas de Hegel, una propiamente metafísica (Hegel), una deconstructiva (Derrida) y una plástica (Malabou), del impacto del accidente exterior sobre la materia y de su gestión por parte de ésta. En primer lugar, estaría el fénix, el pájaro mitológico que Hegel compara con el espíritu, puesto que «ilustra o encarna el movimiento de la presencia absoluta que se reconstituye constantemente a partir de sus heridas»[53]. El fénix es, pues, una figura paradigmática del proceso de curación como reconstitución sin fisuras del propio cuerpo, donde no quedan huellas ni memoria estructural de las heridas sufridas. Por ello, en la figura del fénix las heridas que afectan al cuerpo no imposibilitan en nada la reconstitución idéntica de sí, es decir, no ponen en cuestión la restitución de la presencia idéntica del sujeto en sí mismo, que renace sin cesar desde sus propias cenizas perpetuando su identidad primera.

El fénix encarna, así, la perpetuidad de la presencia hegeliana —incluso ante la herida externa—, mientras que la araña —figura de la cosecha de la propia Malabou— se propone figurar la relación que establece la escritura derridiana con su exterioridad. La escritura como tejer —el texto, de *texere*— y el velo son figuras de la pérdida originaria de la presencia del sujeto para consigo mismo. Aunque la figura que esboza Derrida en su texto «Un verme de seda»[54] es la figura del gusano —o verme— de seda, tanto este último como la araña propuesta por Malabou remiten a la imagen de la tela y del velo, grandes motivos derridianos del imposible acceso a algo primero u originario, siempre perdido: la pérdida originaria de la presencia, la imposibilidad de la presencia a sí, el acecho de lo otro del yo, siempre mediatizados por múltiples velos, redes de mallas, hilos y cabos sueltos. Aquí, pues, aunque un texto se corte y se cure, nunca será en vistas a restituir una plenitud perdida, anterior u originaria. La araña no es el fénix.

---

52 Véase en este sentido el artículo de C. Malabou (2009), «Un ull que voreja el discurs», trad. cat. de Joana Masó, *L'Espill*, n.º 32, segunda época: 69-77.

53 C. Malabou (2009), *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, París: Galilée, 88.

54 Cf. J. Derrida y H. Cixous (2001), *Velos*, trad. esp. de Mara Negrón, México: Siglo XXI.

En tercer lugar, la salamandra de Malabou remite a la autorregeneración del tejido corporal, al ser capaz de autorreproducir una parte cortada o amputada de su propio cuerpo, como la cola, las patas y parte del corazón, a partir de sus células madre. Sin embargo, esta curación, insiste Malabou, no debe confundirse con la infalible autocuración del fénix, puesto que la parte diferencial, nueva, crecida, en el cuerpo de la salamandra, nunca restituye de manera idéntica la anterior. La sustituye de manera no idéntica, puesto que crece con distinta forma y tamaño. Se trata, entonces, de una regeneración diferencial, diferente, literalmente «plástica», porque permite la generación de una «nueva» forma que viene a sustituir una de vieja, una vez destruida ésta. En este sentido, Malabou insiste en el paradigma científico, donde los biólogos acuñan actualmente el adjetivo «plástico» en uno de sus sentidos más específicos: «la capacidad de las células para modificar su programa, para cambiar su texto»[55]. Es decir, la capacidad para regenerarse no desde la repetición de una identidad anterior sino desde la diferencia, la capacidad de transformarse a partir de la diferencia que viene de afuera —el corte, el accidente, la herida.

Es aquí donde Malabou más cerca está del pensamiento de Emmanuel Lévinas. Es aquí donde dibuja una plasticidad profundamente levinasiana, donde ésta viene definida como la propiedad de una materia o de un sujeto capaz de acoger la alteridad en sí: es plástico todo aquello que acoge o permite el surgimiento de la alteridad —o la exterioridad— en sí. Dentro de este horizonte y tras sus lecturas de una otredad sin trascendencia y sin mesianismo en *Totalidad e infinito*, *El tiempo y el otro* o *De la existencia al existente*, Malabou traza un recorrido genealógico donde se identifican distintas formas de la exterioridad, del accidente y de la transformación de la materia donde no es siempre una plasticidad lo que está en juego.

Su libro *Ontologie de l'accident* que, como su título indica, está dedicado a pensar las formas de ser de la irrupción de la exterioridad que llega sin avisar —accidente o acontecimiento—, se abre con este exergo de *El orden del discurso* de Foucault: «Hay que aceptar introducir los avatares como categoría en la producción de los acontecimientos. Una vez más, aquí se hace notar la ausencia de una teoría que permita pensar las relaciones del azar y del pensamiento»[56]. Dentro de este libro preocupado por las transformaciones de la subjetividad causadas por las distintas maneras de azar —o de cambio no determinista, accidental—, Malabou recorre distintos escenarios del cambio. De *Las metamorfosis* de Ovidio a la fragilidad de los sujetos en las novelas de Marguerite Duras pasando por *La metamorfosis* de Kafka, se tratará de pensar qué transformaciones son estructuralmente plásticas y cuáles lo son únicamente a nivel de la superficie o la apariencia, sin llegar a ser propiamente plásticas.

55 *Ibíd.*, 101.

56 Citado en C. Malabou (2009), *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, París: Léo Scheer.

Malabou recorre algunos personajes de la mitología griega donde, a pesar de las numerosas metamorfosis sufridas —véase el polimorfismo de Metis y de Proteo, nombre propio que justamente está en el origen de los adjetivos «proteico» y «proteiforme» («que cambia de forma»)— la subjetividad no queda *cambiada*, no queda trans-formada en su identidad. Aquí, el caso de la ninfa Dafne quizás ilustra ejemplarmente la idea de un cambio sin plasticidad alguna, puesto que su metamorfosis en laurel tiene lugar durante el momento de la persecución de Apolo y, por ello, no es sino un episodio, un interludio mitológico: el lapso, el momento de la huida de una ninfa perseguida por un dios. Malabou insiste en que el laurel, como metamorfosis de Dafne, no es sino una de las formas de la huida de Dafne y, en ningún caso, una trans-formación profundamente plástica de su figura, cuerpo y subjetividad. Así, los sujetos de estas metamorfosis no son sino distintas concreciones de su virtual polimorfismo. Se trata de figuras polimórficas cuya identidad no viene truncada, cortada, seccionada, escindida por un cambio plástico de forma. Se trata de formas para las que la metamorfosis no es sino una variación de la propia identidad, pero nunca un desvío, un cambio, una escisión.

Es en la escritura de Marguerite Duras —*El amante, Moderato cantabile* o *Un dique contra el Pacífico*— donde Malabou encuentra uno de los lugares paradigmáticos donde pensar eso que adviene al sujeto hasta cambiar su rostro, su aparecer, y lo hace desde lo que, en el subtítulo del libro, llama la «plasticidad destructiva». Malabou lee algunos pasajes de los citados relatos donde la figura retórica del asíndeton caracterizada por la omisión de las conjunciones y de los vínculos consigue figurar, dentro de la obra de Duras, las distintas formas que cobra la subjetividad tras recibir un cambio, un accidente, el golpe en sí. En tanto que figura retórica que elide, suprime o corta los habituales encadenamientos lógicos y temporales de la frase, así como también la cópula —la del verbo ser—, el asíndeton forja, dentro de la escritura durasiana, múltiples elipsis que dan cuenta del impacto de la exterioridad —trauma, ruptura, cambio— en la voz de los sujetos que hablan. En este sentido, Malabou rastrea también otras figuras durasianas como la repetición, la enumeración y la yuxtaposición de numerosos verbos, adjetivos y sustantivos que subrayan esta pérdida del vínculo, de la cópula, así como los extraños efectos producidos por los encabalgamientos y posposiciones de sustantivos al final de la frase[57].

Todos estos recursos literarios inciden en la escisión de lo que, desde afuera, transforma irreversiblemente la subjetividad. Y aquí, la figura de Duras, cuyo primer marido fue Robert Antelme, autor de *La especie humana* y superviviente de los campos de concentración de Buchenwald y Dachau, esa Marguerite Duras tan

57 Véase *ibíd.*, 60-62: «Celosa, ella era»; «Sinvergüenzas, éramos»; «Nos espabilaríamos para que nos la diera, la felicidad»; «A menudo hablo de mis hermanos como de un grupo, como lo hacía ella, mi madre».

cercana a *La escritura del desastre* de Maurice Blanchot, no puede sino ser uno de los cuerpos indispensables para pensar eso que Malabou llama la plasticidad destructiva. La figura de Duras, cuya difícil infancia en Indochina será indisociable de su indestructible y destructor alcoholismo, encarna para Malabou en su propio rostro la irreversibilidad de la subjetividad transformada.

Una irreversibilidad de la plasticidad que Malabou dibuja en su lectura de dos fotografías de la autora: la primera, una fotografía donde vemos la imagen de la bella y joven Duras que solemos encontrar en la portada de su novela *El amante*; la segunda, la Duras escritora, la autora del «estilo Duras», tras el accidente de la subjetividad —un accidente que marca también el advenimiento de una escritura propia que no hubiera sido posible sin ese accidente, sin ese impacto de la alteridad en sí (el opio, el alcohol, la difícil sexualidad con otros, la literatura)—:

> «¿Quién de nosotros no ha quedado efectivamente sorprendido al descubrir las fotos de Marguerite Duras de joven? ¿Quién no se ha preguntado nunca cómo una chica tan bella había podido convertirse en esa mujer encogida, feucha, bezuda, con esas gafas grandes, su voz ronca y un cigarrillo colgando? En realidad, la transformación no se realizó, como hubiéramos podido imaginarnos, a lo largo de los años: fue completamente instantánea. La primera mujer se convirtió brutalmente, súbitamente, en plena juventud, en la segunda. Así, Duras fue joven poco tiempo, solamente durante 18 años. Se levantó metamorfoseada, como Gregor Samsa en *La metamorfosis*. Nadie, pues, ha podido ver jamás la transformación. Entre la foto de la chica joven y las imágenes de la escritora, ningún intermediario; sin duda, por ello nos quedamos sorprendidos, como incrédulos. Es como si Duras hubiera quedado preservada, privada, de la erosión progresiva del tiempo, del primer aspecto de la deformación descrito por Proust»[58].

En este libro que Malabou dedica a leer a Marguerite Duras, Marcel Proust, Franz Kafka y *Las metamorfosis* de Ovidio, no es, empero, una genealogía estrictamente literaria lo que está en el centro de su proyecto. Y ello porque el gran motivo de este libro son los efectos «habituales» de los «accidentes» en la subjetividad —la enfermedad o la muerte de un ser querido, la pérdida de la propia memoria como en la enfermedad de Alzheimer o la indiferencia afectiva (muchas veces irreversible) de los pacientes afectados por lesiones cerebrales. «Accidentes» «habituales» de una plasticidad que destruye y permite concebir una subjetividad emergente y en estado de emergencia. En libros como *Ontologie de l'accident*, así como en *La Grande Exclusion*, libro fruto del diálogo con el médico y político Xavier Emmanuelli, durante muchos años presidente del Samu Social francés y cofundador en 1971 de Médicos sin fronteras, la plasticidad de Catherine Malabou libra su rostro más ético, más levinasiano, más cerca también del pensamiento butleriano de la vulnerabilidad como formas de emergencia —en el doble sentido de la palabra— de la subjetividad en su relación con los traumatismos contemporáneos.

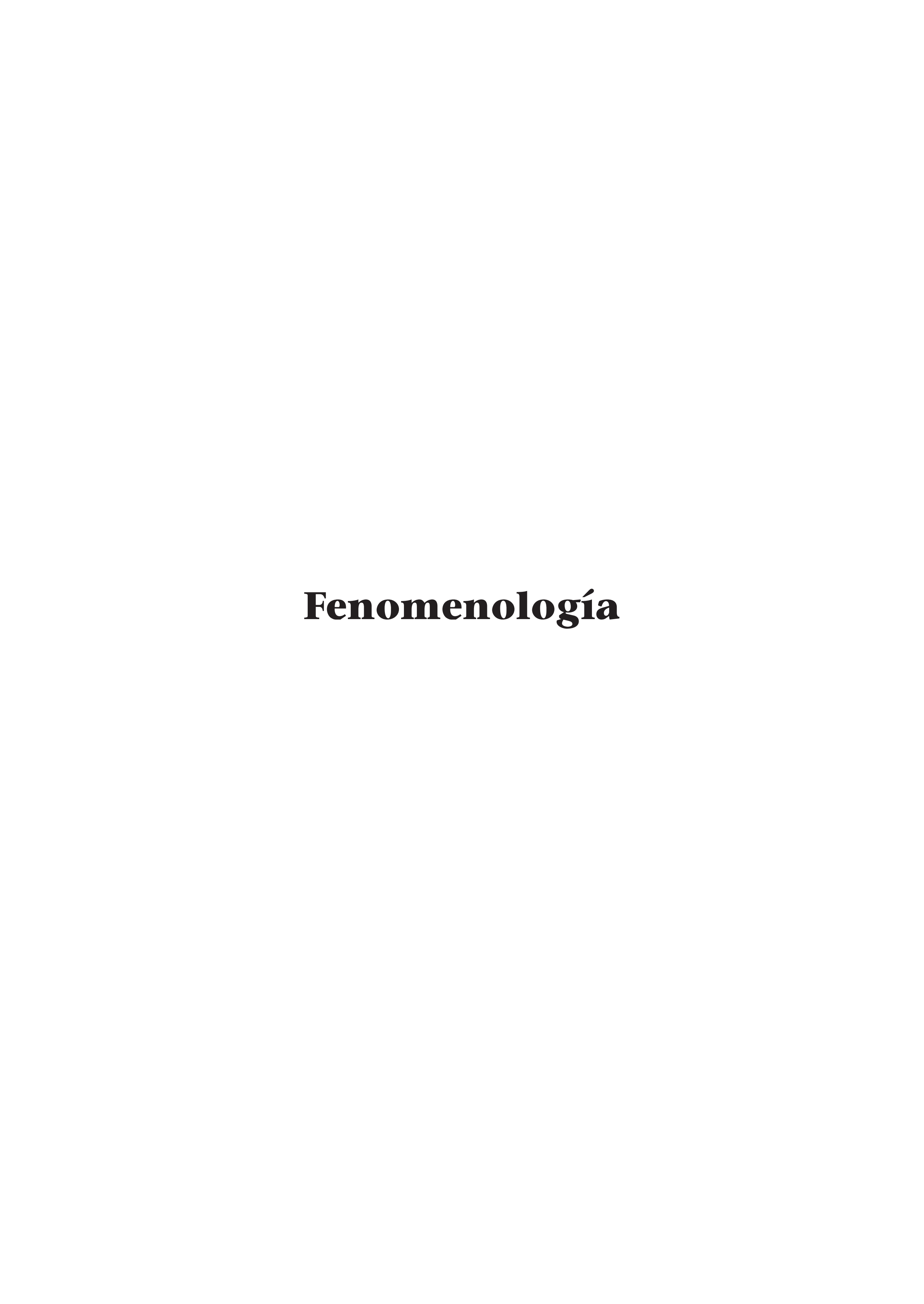
58 *Ibíd.*, 56.

Bibliografía de Catherine Malabou

(1996) *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, París: J. Vrin.
(1999) *La Contre-allée*, con Jacques Derrida, París: La Quinzaine Littéraire - L. Vuitton.
(2000) (ed.) *Plasticité*, París: Léo Scheer.
(2004) *Le Change Heidegger. Du fantastique en philosophie*, París: Léo Scheer.
(2004) *Que faire de notre cerveau?,* París: Bayard. Trad. esp. de Enrique Ruiz Girela, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* (2007), Madrid: Arena Libros.
(2005) *La Plasticité au soir de l'écriture. Dialectique, destruction, déconstruction*, París: Léo Scheer. Trad. esp. de Joana Masó y Javier Bassas Vila (2008), *La plasticidad en el atardecer de la escritura. Dialéctica, destrucción, deconstrucción*, Castellón: Ellago Ediciones.
(2007) *Les Nouveaux Blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, París: Bayard.
(2009) *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, París: Léo Scheer.
(2009) *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, París: Galilée.
(2009) *La Chambre du milieu. De Hegel aux neurosciences*, París, Éditions Hermann.
(2009) *La Grande Exclusion*, con Xavier Emmanuelli, París: Bayard.
(2009) «Un ull que voreja el discurs», trad. cat. de Joana Masó, *L'Espill*, n.º 32, segunda época: 69-77.
(2009) «El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual», trad. esp. de Joana Masó y Javier Bassas, *Lectora. Revista de Mujeres y Textualidad*, n.º 15: 281-299.
(2010) *Sois mon corps*, con Judith Butler, París: Bayard.
(2010) *La plasticidad en espera* (recopilación de artículos), ed. y trad. esp. de Cristóbal Durán y Manuela Valdivia, Santiago de Chile: Palinodia.

Bibliografía secundaria seleccionada

Alizart, M. (2001) «Plasticiens, arts plastiques, plasticité», *Critique*, n.º 649-650: 540-550.
Derrida, J. (1998) «Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou», *Revue Philosophique de France et de l'Étranger*, n.º 1: 3-47.
During, É. (2004) «Politiques du cerveau», *Art Press*, n.º 302: 12-20.
During, L. (2000) «Catherine Malabou and the Currency of Hegelianism», *Hypatia*, vol. 15, n.º 4: 190-195.
Masó, J. (2009), «*A tergo*: rostre, figura i plasticitat en el pensament de Catherine Malabou», *L'Espill*, n.º 32: 65-68.
Worms, F. (2009), «Ce qui est atteint dans le cerveau», *Esprit*, 204-208.


Fenomenología

Capítulo IV
Jean-Luc Marion: el pensamiento de la distancia
Javier Bassas Vila

I

Si existe un pensador cuya obra represente la filosofía francesa postmetafísica, es sin duda Jean-Luc Marion. Y no sólo porque, en los últimos 20 años, su obra abarca con el mismo rigor tres campos fundamentales para la filosofía misma —a saber, la historia de la filosofía, la teología y la fenomenología—, sino porque su voluntad de estudiar y analizar la metafísica, así como su interés por pensar a partir de un paradigma «posterior» a la metafísica misma, se anuncian explícita y constantemente en sus obras. En su primer libro publicado, leemos a este respecto: «Filosofía y teología se asemejan quizá en esto (lo cual las opone a la literatura), a saber: que no pueden avanzar sin una tradición que las sostenga»[59]. Teniendo en cuenta que la tradición será, en las obras marionianas, la historia de la metafísica como onto-teología, se comprende hasta qué punto las obras de Marion son indispensables para entender la definición y las apuestas de la metafísica y de lo que viene *después*. En uno de sus últimos libros, 30 años más tarde, insiste en su punto de vista de manera más precisa: «San Agustín guiará por adelantado y sin intención previa nuestro pasos dubitativos al haber pensado *antes* eso *después* de lo cual nosotros intentamos avanzar —la metafísica y eventualmente el horizonte del ser—»[60]. Dejando de lado el papel concreto que juega san Agustín en esta cita (determinado precisamente por la (pre)metafísica), Marion constata con claridad el lugar a partir del cual él mismo intenta pensar: *después* de la metafísica y eventualmente del horizonte del ser. Estas afirmaciones son constantes en las obras de Marion y libros como *Bajo el prisma metafísico de Descartes*, *Dios sin el ser* o *Siendo dado* nos ofrecerán, en esta

59 J.-L. Marion (1977), *L'idole et la distance*, París: Grasset eds. (p. 14); trad. esp. de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrilla, *El ídolo y la distancia*, Salamanca: Ed. Sígueme (p. 12). [Si no se indica lo contrario, todas las traducciones son del autor de este artículo. Daremos la referencia bibliográfica de las ediciones castellanas existentes.]

60 J.-L. Marion (2008), *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, París: PUF (pp. 27-28).

misma dirección, buena prueba de este pensamiento postmetafísico en el campo de la historia de la filosofía, la teología y la fenomenología, respectivamente.

Jean-Luc Marion cursó estudios de filosofía en la Universidad de Nanterre-París 10, también en la Sorbona (donde fue asistente de su maestro Ferdinand Alquié) y en la École Normale Supérieure (de 1967-1972, donde recibió clases de Jean Beaufret). Su primer destino como profesor fue la Universidad de Poitiers; luego fue nombrado director de filosofía en la Universidad de Nanterre-París 10 y, finalmente, en la Sorbona, donde obtuvo la cátedra de metafísica que habían ocupado precedentemente Claude Bruaire y Emmanuel Lévinas —con el que establece un diálogo en ciertos textos. Actualmente, ocupa la cátedra Dominique Dubarle en el Instituto Católico de París y enseña asimismo en la Universidad de Chicago. El 6 de noviembre de 2008, pasó a formar parte de la célebre Académie Française, ocupando el sillón dejado por el cardenal Lustiger. Su actividad intelectual sigue dando frutos cada año.

Como ya hemos avanzado al empezar, la obra de Marion puede dividirse de entrada, y con una finalidad pedagógica, en tres ámbitos fundamentales: la historia de la filosofía, la teología y la fenomenología. Abordaremos primeramente el trabajo de Marion en el campo de la historia de la filosofía, introduciendo su acercamiento a uno de los pensadores que más minuciosamente ha estudiado: René Descartes. Y lo haremos analizando un libro —el tercero que el autor publicó y todavía poco conocido— que ya aborda la cuestión de las distancias temporales (o mejor decir «historiales», siguiendo a Heidegger) entre filosofía antigua, medieval y moderna, así como entre metafísica y postmetafísica. Nos referimos a la traducción del latín al francés de las *Regulae* de Descartes, que Marion llevó a cabo en los inicios de su carrera.

II

Descartes: más allá del *cogito*. La traducción marioniana de las *Regulae* no es una simple traducción. Como no podía ser de otra manera en un pensador cuyo rigor y erudición resultan admirables, la traducción francesa de las *Regulae* es todo un ejercicio de reflexión no sólo sobre el contenido preciso del texto de Descartes, sino sobre el lugar que éste ocupa en la historia de la filosofía. La traducción de Marion pone de relieve, lingüística y conceptualmente, la distancia (*écart*) entre Descartes y el momento en que se lleva a cabo esa traducción. Precisemos. Como es sabido, Descartes escribió obras tanto en latín (por ejemplo, las mismas *Regulae*, las *Meditationes* o los *Principia*) como también en francés (*Discours de la méthode*, *Essai de la méthode*, *Passions de l'âme*). La traducción francesa de las *Regulae* que Marion publicó en 1977 está hecha «según el léxico cartesiano», es decir, intentando tradu-

cir las palabras latinas de las *Regulae* por palabras francesas que el mismo Descartes utiliza en algunas de sus obras. Para ello, Marion recurre a los índices del léxico lematizado de las obras *Discours de la méthode* y *Essai de la méthode* que había forjado el Équipe Descartes-C.N.R.S. de París. Gracias a estos índices, Marion establece para su traducción una serie de equivalencias entre palabras latinas de las *Regulae* y palabras francesas del propio *corpus* francés de Descartes. Y así realiza la traducción.

El objetivo de lo que me permito llamar una «traducción inmanente» es conseguir, en la medida de lo posible, que el Descartes «francés» sea el traductor del Descartes «latino» y, así, evitar ciertos problemas asociados en filosofía al anacronismo. Veamos un ejemplo que Marion mismo explica en su interesantísima introducción:

«Por ejemplo, a *intuitus*, no corresponde en el léxico francés [cartesiano] ninguna aparición de *intuition* (*intelectuelle* o no); aquí tenemos, con la misma arbitrariedad controlada, que privilegiar un término aparentemente anodino del léxico francés —*regard* [mirada]— para intentar saturar los intersticios de la semántica francesa con la savia importada de la semántica latina de *intuitus* —semántica latina y, sobre todo, filosófica—»[61].

Siguiendo esta correspondencia, cada vez que aparezca en las *Regulae* la palabra latina *intuitus*, ésta será traducida por *regard* y no por *intuition*. La introducción y los anexos de esta edición francesa de las *Regulae* ofrecen más ejemplos de correspondencias léxicas. Sin embargo, aunque el trabajo de Marion en esta traducción se extiende prolijamente en el léxico y también en el orden de la frase (la sintaxis y la puntuación), lo que nos interesa aquí no es tanto la proeza lingüística y la validez o no de su resultado, sino subrayar la conciencia irrefutable por parte del pensamiento marioniano de las distancias conceptuales, sincrónicas y diacrónicas, que implica la historia de la filosofía. La obra de Marion no se concibe, de hecho, sin esta conciencia y periodización de la historia de la filosofía: intentar evitar el anacronismo implica concebir la filosofía *a partir de* la historia.

Estas reflexiones sobre la «traducción inmanente» de las *Regulae* y su dispositivo hermenéutico nos conducen directamente a los libros teóricos sobre Descartes. Según afirma Marion en su primer libro publicado, *Sobre la ontología gris de Descartes* (1975), Descartes no estaría haciendo en las *Regulae* otra cosa que lo que el mismo Marion ha hecho con su traducción según el léxico cartesiano, a saber: medir la distancia histórica entre conceptos y los diferentes sistemas semánticos utilizados. Para entenderlo, debemos precisar las tesis que Marion propone en *Sobre la ontología gris de Descartes*, centrado efectivamente en el estudio de las *Regulae*.

---

61 J.-L. Marion (1977), «Introduction», en R. Descartes, *Règles útiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haya: Martinus Nijhoff (p. XIII).

Como Marion apunta en su libro, las *Regulae* son un texto incómodo en el *corpus* cartesiano. Inacabado, aparentemente sin genealogía y sin mucha posteridad, resulta difícil situarlo para proponer una interpretación correcta. Algunos intérpretes han leído las *Regulae* sin referirse a otras obras del *corpus* cartesiano ni a las de sus seguidores; otros deciden leer las *Regulae* a partir del *Discurso del método*, o a la inversa. La tesis de Marion es, sin embargo, radicalmente diferente: hay que leer las *Regulae* a partir de Aristóteles. La obra de Descartes aparece así interpretada en relación con el pensamiento de Aristóteles, dando lugar no tanto a una crítica como a una transposición de los conceptos aristotélicos al universo conceptual cartesiano:

«Descartes no se limita justamente a contradecirlos [los conceptos aristotélicos]; si así fuera, seguiría dependiendo de ellos puesto que sólo los estaría invirtiendo. Al contrario, Descartes traduce la significación de esos conceptos aristotélicos a su nuevo universo conceptual: se establecen relaciones entre el *intuitus* y «el tocar del pensamiento», los principios y la deducción; pero la deducción se vuelve serie, los principios se vuelven naturalezas simples y el tocar se vuelve captación por evidencia de lo claro y lo distinto. Cada concepto sufre, pues, un múltiple desplazamiento y readaptación que mide su distancia [*écart*] respecto al concepto aristotélico de origen. Más que una crítica, Descartes instituye una metáfora. Lo cual significa que el objetivo de las *Regulae* quedará encubierto siempre que sus conceptos fundamentales parezcan obvios, porque esta falsa simplicidad disimulará la distancia metafórica [*écart métaphorique*]»[62].

La importancia de esta larga cita justifica que la reproduzcamos aquí. Marion está interpretando las *Regulae* de manera radical, rigurosa y original, indicando primeramente que el lugar desde el que deben ser leídas es la obra de Aristóteles y, segundo, que la relación entre el pensamiento cartesiano y el aristotélico se realiza aquí como un sabio ejercicio de transporte (*transferre-pherein-metaforización*) de los conceptos del griego al universo del francés. De modo que la traducción francesa de las *Regulae* según el léxico cartesiano y los análisis de *Sobre la ontología gris de Descartes*, se basan en la comprensión de un mismo «principio de metaforización» que consiste en transponer conceptos de un pensamiento a otro atendiendo a las distancias abiertas por la historia de la filosofía. Por ello, como decíamos al principio, las obras de Marion son muy adecuadas para entender lo que se llama «postmetafísica», dado que sus interpretaciones y su pensamiento se originan, se despliegan y siguen hoy en día arraigados esencialmente en la historia de la filosofía, en diálogo constante con sus epígonos (aquí, Aristóteles y Descartes) e identificando las distancias conceptuales que los definen.

62 *Ibíd.*, p. 22.

El apartado de «Conclusiones» (§§ 30-31) de *Sobre la ontología gris de Descartes* es claro y está perfectamente argumentado, a él remitimos para una mayor profundidad y detalle en este tema. Lo que nos interesa subrayar aquí es, más bien, la continuidad que posibilita el final de esa obra con respecto a la siguiente, titulada *Sobre la teología blanca de Descartes* (1981). En esas conclusiones sobre la ontología de Descartes, Marion insiste en que las *Regulae* ofrecen un puro juego epistemológico, un proceso de reducción universal de las cosas a las dimensiones de la inteligibilidad. De lo que se trata en esa obra de Descartes es, pues, de un intento de «desrealizar» la cosa y convertirla en un objeto, es decir, reducir la cosa a lo que hay, en ella, de puramente inteligible. Y este proceso de «desrealización» en favor de la pura inteligibilidad da lugar a un saber construido sobre la base no ya de la *ousia* aristotélica, sino del objeto y, por tanto, del *ego*. Sin embargo, si bien es cierto que el «ego» aparece entonces como nuevo centro de gravedad del saber —es decir, como «espíritu humano» perfectamente definido en su poder epistemológico—, Marion señala que Descartes lo deja indeterminado metafísicamente. Es decir, el ego queda indeterminado como fundamento del objeto, como «Ego», limitándose a ser ese «espíritu humano» conocedor. La ontología de Descartes en las *Regulae* es «gris», como indica el título de la obra de Marion, porque el fundamento del objeto queda indeterminado y abre, por tanto, la necesidad de nuevos desarrollos en la propia obra de Descartes como, principalmente, las *Meditationes*.

Transponiendo (*transferre-pherein: principio de metaforización*) la ontología aristotélica de la *ousia* a una ontología del objeto, Descartes rompe asimismo con el pensamiento griego e inaugura, historialmente, la modernidad. Pero la naturaleza estrictamente epistemológica de las *Regulae* provoca que esta obra quede confundida en lo «grisáceo» del paso de la cosa al objeto, en busca del fundamento. La siguiente obra de Marion ya mencionada, *Sobre la teología blanca de Descartes*, se concentrará precisamente en comprender dónde reside ese fundamento y sentará las bases de las numerosas obras que Marion mismo escribirá, a lo largo de tres décadas (1980-2010, y a la espera de una obra nueva sobre el pensamiento pasivo, ya anunciada mientras escribo estas líneas), sobre el pensamiento inaugural de la modernidad: Descartes.

La coherencia de un pensador se mide con el pasar de los años, cuando un mismo pensamiento se ve o no declinado unitariamente a lo largo del tiempo en diversas investigaciones: como una unidad conceptual subyacente a múltiples variaciones. El caso de Marion es, en este aspecto, ejemplar: en su trayectoria, no es posible señalar de momento —como sí se ha hecho con Husserl, Heidegger, etc.— un «primer» Marion y un «segundo» Marion caracterizado por cierta separación o ruptura respecto a posiciones adoptadas anteriormente; sus trabajos revelan siempre el rigor del concepto y de la erudición, vehiculados por una perspectiva múltiple pero acorde esencialmente en sus diferentes manifestaciones. A nuestros ojos,

el pensamiento de la distancia desarrollado en diferentes campos y la comprensión de la historia de la filosofía como historia de la metafísica —definida fundamentalmente en los términos heideggerianos— encarnan esa perspectiva múltiple y unitaria presente en Marion. El vértigo del lector ante obras como la de Marion es proporcional a esa coherencia que funda los grandes sistemas filosóficos.

Después de *Sobre la ontología gris de Descartes*, Marion publica efectivamente *Sobre la teología blanca de Descartes*. En esta obra, se retoma coherentemente la cuestión del fundamento de la ontología «gris» de Descartes, cuestión que quedaba en suspenso en las *Regulae* tal como hemos apuntado más arriba. Esta búsqueda del fundamento se lleva a cabo en el pensamiento cartesiano a partir de una teología, como veremos, y Marion la abordará a través de tres cuestiones principalmente: la creación de las verdades eternas, la analogía y la noción misma de fundamento.

Marion afirma que, más allá del *cogito*, existe una tesis que caracteriza propiamente el pensamiento cartesiano: la creación de las verdades eternas. Según su maestro Ferdinand Alquié, se puede afirmar que «no hay nada más opuesto a la escolástica que la creación de las verdades eternas»[63]. La falta de relación entre esa tesis y el pensamiento escolástico reafirma la originalidad de Descartes. Además, conceptualmente, Marion insiste en la importancia de esa tesis argumentando que la creación de las verdades eternas supone una condición incondicionada que condiciona nuestra racionalidad y, por tanto, nuestro conocimiento —se vincula así esta cuestión de las verdades eternas al proyecto epistemológico de las *Regulae*. Ahora bien, la tesis de la creación de las verdades eternas no se ofrece claramente en el *corpus* cartesiano y su función dentro de la metafísica de Descartes resulta, por ello, problemática. A este respecto, aunque el mismo Alquié afirme que la creación de las verdades eternas es «la clave de la metafísica cartesiana», Marion apunta que los momentos principales de las *Meditationes* —obra fundamental para la elaboración precisamente de la metafísica cartesiana— no presuponen ni citan esa doctrina. Así pues, la importancia de esa tesis (la creación de las verdades eternas) no puede entenderse sin una instancia más esencial que revele la continuidad e importancia de esa tesis a lo largo de la obra de Descartes. Para Marion, esa instancia más esencial es la cuestión de la analogía. Se repite así un mismo dispositivo hermenéutico entre sus dos obras: si en *Sobre la ontología gris* se remitían las *Regulae* al *corpus* aristotélico para revelar su estatuto menos marginal, en *Sobre la teología blanca* Marion remitirá la original tesis cartesiana de la creación de las verdades eternas a la cuestión de la analogía, refiriéndola a un *corpus* más vasto que el de un solo autor, pero fijando igualmente la vía de interpretación a través de un diálogo con la historia de la filosofía que pondrá de relieve, finalmente, la función esencial de esa tesis dentro de la obra de Descartes.

63 Citado en J.-L. Marion (1981), *Sur la théologie blanche de Descartes*, París: PUF (aquí citado en la 2.ª edición, col. Quadrige: pp. 11 y 12, respectivamente).

Sin embargo, la cuestión de la analogía no se entiende en Descartes si no es como noción que cierra una época y abre otra, a saber, la época de la búsqueda del fundamento. Así llegamos a lo que había quedado en suspenso, como ya hemos avanzado, en las *Regulae*: en esta obra de carácter epistemológico, Descartes no determina propiamente el ego como fundamento del objeto y, de ahí, su ontología indeterminada, grisácea, gris; ahora, en 1981, la obra titulada *Sobre la teología blanca* retoma la búsqueda del fundamento a través de la doctrina teológica de la creación de las verdades eternas y de su cuestión más esencial y constante en la obra de Descartes —como avanzábamos, la analogía. En la tensión entre analogía y fundamento, en el paso entre una y otro, se juega el inicio de la modernidad en la visión siempre histórica (historial) de los análisis marionianos:

«Descartes clausura la cuestión de la analogía abriéndola a la del fundamento y, por tanto, abriendo la cuestión del fundamento. [...] El paso a la cuestión del fundamento supone la búsqueda del fundamento. "Búsqueda" no quiere decir solamente que el fundamento, como cualquier otro saber, requiere una conquista, sino que el fundamento, al garantizar desde el exterior todo saber humano posible, le resulta a éste definitivamente ajeno, si no desconocido. [...] Así pues, el fundamento conjuga, como la analogía, el saber con lo desconocido, pero en un modo radicalmente diferente. El paso de la una al otro caracteriza sin duda el nacimiento de la modernidad: clausura de la analogía como la mediación del saber y de lo absoluto por lo desconocido, abertura de la búsqueda del fundamento como relación sin mediación ni continuidad del saber con el absoluto»[64].

En esta cita, Marion explica el paso entre la cuestión de la analogía y la búsqueda del fundamento. La tesis de la creación de las verdades eternas —tesis que revela la condición incondicionada que condiciona nuestra racionalidad— debe entenderse en el marco conceptual que determina ese paso de la analogía al fundamento y como la transgresión de lo finito por lo infinito. A su vez, esa tesis señala también las dudas irreductibles que se dan en la obra de Descartes —y que constituyen paradójicamente su fuerza. Las dudas esenciales que Marion señala en la obra cartesiana son, por una parte, la que se advierte entre el ego como fundamento y el «otro» fundamento que surgiría precisamente de esa imposición de verdades exteriores, verdades eternas creadas por Dios; y, por otra parte, la indeterminación del nombre de Dios. La posición de Descartes respecto a la búsqueda del fundamento es, según Marion, mucho más potente que la de sus críticos posteriores por cuanto éstos no logran o no quieren mantener la tensión que el pensamiento cartesiano propone: «Las *Meditationes* sólo construyen la cuestión del fundamento para afrontar la esencia del fundamento como una pregunta: de ahí la dualidad de dos fundamen-

64 *Ibíd.*, p. 20.

tos igualmente posibles y alternativamente reales: el ego y Dios»[65]. El fundamento aparece entonces constitutivamente anónimo —en «blanco», como una casilla no asignada—, para mantenerse precisamente como una búsqueda, como una pregunta que relegará al olvido la analogía y caracterizará, de este modo, la modernidad.

En esta lectura introductoria al pensamiento de Marion, el nacimiento de la modernidad está asociado al nacimiento de una distancia. A nuestros ojos, y como ya hemos ido indicando en este texto, la distancia se erige como la clave del pensamiento de Marion tanto en sus lecturas sobre los pensadores que pertenecen a la historia de la filosofía como también en sus propuestas fenomenológicas y teológicas más propias. En efecto, pensada directa y explícitamente como *écart* —distancia semántica, conceptual e historial, tal como hemos visto antes en la relación Aristóteles-Descartes-Nosotros— o a través de la noción de *fondement* —ese fundamento del saber que se postula exclusivamente como «búsqueda del fundamento» y, por tanto, como pregunta irreductible que condiciona nuestra racionalidad—, la distancia aparece en el origen de la modernidad como aquello que se advierte o se encubre falazmente, y que determinará la posteridad de Descartes incluso hasta nosotros. Tanto es así, que el juego entre metafísica y postmetafísica podría ser resumido —si en algún momento la filosofía pudiera y debiera resumirse, que no es el caso— como la tensión entre la asunción o negación de la distancia en el saber de las cosas del mundo y de Dios. En este sentido, Marion concluye su libro de 1981, *Sobre la teología blanca de Descartes*, apelando a la aceptación de una paradoja y sus consecuencias:

> «Lo infinito sólo se da a pensar sustrayéndose a la comprensión, sólo se revela disimulándose en el deslumbramiento mismo de su brillante eclosión sin requerimiento. Para nosotros, habitantes de la tardomodernidad metafísica, ya sería mucho si la aceptáramos [esa paradoja] o si tan siquiera la concibiéramos. Esta actitud, avanzar en el sustraerse, ¿no podríamos designarla una vez más como la distancia? Y, en tal caso, Descartes sería nuestro centinela, también eludido pero siempre en pie, en las escaleras de la metafísica, en el umbral de la distancia»[66].

Más allá del *cogito*, Descartes se erige según la lectura de Marion como un centinela que nos permite advertir las distancias temporales entre él y Aristóteles (semántica y conceptualmente, según el acercamiento marioniano a las *Regulae*) y deja en suspenso, en blanco, la asignación del fundamento. Distancias en la historia de la filosofía y en los fundamentos del saber, Descartes aparece así como una figura más compleja de lo que la tradición había pretendido al otorgarle mediante el descubrimiento del *cogito* una inauguración radical y casi espontánea de la Modernidad.

65 *Ibíd.*, pp. 22-23.

66 *Ibíd.*, p. 456.

Pero Descartes se erigirá también, en una tercera obra de Marion, como figura fundamental para la comprensión de lo que se ha llamado «metafísica» y que Marion mismo define, siguiendo aquí a Heidegger, como onto-teo-logía. En efecto, *Sobre el prisma metafísico de Descartes* es el tercer volumen que cierra dos trípticos compuestos por las obras precedentes y asienta, definitivamente, las bases del pensamiento de Marion sobre la obra cartesiana. En efecto, *Sobre el prisma metafísico de Descartes* cierra dos trípticos: 1) un primer tríptico compuesto por la traducción latín-francés de las *Regulae* y el *Index* de esa misma obra; 2) un segundo tríptico compuesto por los dos estudios teóricos que hemos comentado hasta aquí —a saber, *Sobre la ontología gris de Descartes* y *Sobre la teología blanca de Descartes*.

Escrito en 1986, *Sobre el prisma metafísico de Descartes* aborda la relación entre Descartes y la metafísica. Concentrándose de entrada en la historia de la filosofía, en sus periodizaciones y, por tanto, en la definición misma de la metafísica, Marion constata un cambio en el significado mismo del término «metafísica» entre, por una parte, el uso que hace Aristóteles, sus comentadores, Suárez o santo Tomás y, por otra parte, Kant. Siendo primero el estudio del ente en general o del ente primero en cuanto tal, la metafísica acaba siendo considerada en Kant como la ciencia que contiene los primeros principios del conocimiento humano. Del ente en cuanto tal al conocimiento puro, este desplazamiento de significado de la esencia misma de la metafísica se decide, según la lectura de Marion, en Descartes. Ahora bien, los análisis de *Sobre el prisma metafísico* no se detienen en la demostración de esta tesis, sino que ponen a prueba también en qué medida el pensamiento cartesiano, principalmente las *Meditationes*, es metafísico. Para ello, Marion introduce aquí una nueva acepción de la metafísica, cuyo sentido no es ni el estudio del ente en cuanto tal (del ente común o primero) ni tampoco la ciencia del conocimiento puro, sino la onto-teo-logía en el sentido heideggeriano. El objetivo es aquí doble: primero, comprender mediante el estudio de una nueva figura (Descartes) las características de la onto-teo-logía que Heidegger mismo había revelado en sus interpretaciones de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel o Nietzsche; seguidamente, comprobar hasta qué punto Descartes constituye una figura más o una excepción dentro del paradigma metafísico entendido como onto-teo-logía. *Sobre el prisma metafísico* ofrece así, como ya comentábamos antes, la clausura del tríptico teórico sobre el pensamiento cartesiano en la medida en que la ontología encubierta bajo la epistemología de las *Regulae* —en la primera obra marioniana *Sobre la ontología gris*— y la teología indeterminada que deja en suspenso el fundamento o el nombre de Dios —en *Sobre la teología blanca*— no pueden comprenderse sin el estudio propiamente metafísico del pensamiento cartesiano a la luz, precisamente, de la onto-teo-logía. Marion no escatima análisis para edificar un estudio histórico (historial) del pensamiento cartesiano cuya continuidad y coherencia, cuyas demostraciones y nuevas preguntas abiertas, ofrecen al lector una base sólida para la investigación.

Una de las conclusiones esenciales de este tercer estudio sobre Descartes es el carácter duplo de la onto-teo-logía que se identifica en las *Meditationes*. Marion escribe en este sentido: «La primera onto-teo-logía del *ens ut cogitatum* se desdobla efectivamente, en las *Meditationes*, de una segunda [onto-teo-logía], en la que la interpretación del *ens* general como *causatum* se fundamenta en el ente por excelencia pensado como *causa sui*»[67]. El desdoblamiento se produce entonces por esa doble primacía del Ego y de Dios, es decir, de la *cogitatio* del ego que funda el *ens* como *cogitatum* y de Dios considerado como *causa sui* que funda el *ens* como *causatum*: «juego entre dos entes por excelencia privilegiados alternativamente, en el que no hay que sorprenderse de la ascensión del *ego* al rango de ente primero, sino cuestionar más bien la atribución de la *causa sui* a Dios como nombre divino —cuando ésta [la *causa sui*] no es más que una función de una ontología entre otras posibles—»[68]. Este desdoblamiento plantea un problema para la continuidad de la historia de la onto-teo-logía en la definición de Heidegger, pues éste sólo la comprende como unidad dual —y no desdoblamiento esencial— entre una te*i*ología y una ontología.

La esencia de la onto-teo-logía obtiene así un ejemplo paradigmático en el desdoblamiento que Marion identifica en Descartes, pero también quedan determinados sus límites. En efecto, recuperando la confrontación entre Descartes y Pascal, Marion termina el libro de 1986 abriendo un cuestionamiento sobre los límites de la metafísica entendida como onto-teo-logía: la tesis de la creación de verdades eternas que analizaba en *Sobre la teología blanca* se revela, de nuevo, decisiva en la medida en que la aceptación de esa tesis implica una concepción de Dios, por decirlo así, como infinito e incomprensible. Y el infinito, afirma Marion, es el tercer nombre de Dios que queda sin emplazamiento en la metafísica. En esta dirección, y a lo largo de un análisis riguroso y erudito en sus fuentes, Marion analiza los tres nombres que las *Meditationes* asignan a Dios y sus características: la *idea infiniti* (de la *Meditatio* III, 1 y 2), *ens summe perfectum* (*Meditatio* V, 3) y *causa sui* (*Responsiones* I y IV, 4). A partir de estos análisis, concluye que la «idea de infinito» es el único nombre divino incomprensible, no causable y no metódico que señala los límites de una comprensión onto-teo-lógica de Dios. Queda abierta así la cuestión del Dios no metafísico, es decir, no considerado ni desde la *metaphysica specialis* (que incluye la *theologia rationalis*) como *ens supremum* o *causa sui*, ni tan siquiera desde el horizonte del Ser.

Antes de concentrarnos en los libros de corte y contenido más teológico, para retomar así la cuestión con la que se cierra *Sobre el prisma metafísico*, recordamos que estos cuatro libros sobre Descartes no son los únicos que Marion ha escrito sobre el pensador que, en su perspectiva, abre peculiarmente la Modernidad y

67 J.-L. Marion (1986), *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, París: PUF, p. 372.

68 *Ibíd.*, p. 374.

determina la esencia y los límites de la onto-teo-logía. Marion ha escrito también una serie de libros, titulados *Cuestiones cartesianas*, en los que desarrolla y matiza algunos temas esbozados en sus primeros libros. Encontraremos ahí análisis más detallados del método cartesiano en relación con la metafísica, el ego y su relación con el Otro, así como ulteriores estudios cartesianos sobre Dios. La importancia de estos ya varios volúmenes de *Cuestiones cartesianas* es irrefutable, pero presuponen en cualquier caso las bases conceptuales e interpretativas de los libros que hemos presentado aquí. El investigador de Descartes tiene, en Marion, un maestro de un rigor indiscutible.

III

Dios sin el ser —o el amor. *El ídolo y la distancia* y *Dios sin el ser* son los dos libros fundamentales para entender el pensamiento teológico de Marion. Ambos libros contienen estudios y apuntes sobre la historia de la doctrina cristiana (pienso en los capítulos 5 y 6 de *Dios sin el ser*), que también podrán encontrarse en otras obras menores del autor (*El cruce de lo visible* o, más recientemente, *Creer para ver*). Pero lo que ambas obras desarrollan principalmente son ciertas cuestiones que retoman el hilo de sus trabajos sobre Descartes y que reencontraremos, asimismo, en sus obras sobre la fenomenología de la donación. Son estas cuestiones, pues, las que consideramos más importantes en la medida en que iluminan la coherencia de sus trabajos más allá de las divisiones disciplinarias que, en aras de la claridad expositiva, hemos propuesto aquí (historia de la filosofía, teología y fenomenología).

La muerte de Dios concentra los análisis de *El ídolo y la distancia*. Marion señala que la muerte de Dios es la última manifestación de Dios en la metafísica, lo cual no implica que la cuestión de Dios quede definitivamente cerrada. Al contrario, la muerte de Dios implica que Dios ha sido pensado según los parámetros de la onto-teo-logía que, precisamente, imposibilitan su manifestación en cuanto tal. Es, por tanto, más necesario que nunca volver sobre esta cuestión con las herramientas fenomenológicas y hermenéuticas adecuadas para describir así propiamente cómo aparece Dios cuando se respeta su manifestación en cuanto tal y no se le somete a la perspectiva onto-teo-lógica. Para ello, en *El ídolo y la distancia*, Marion analiza el acercamiento a Dios de Nietzsche, Hölderlin y Dionisio Areopagita mediante un binomio que resultará tanto o más operativo, cinco años más tarde, en *Dios sin el ser*. Este binomio está formado por el ídolo y el icono. De entrada, el uso conceptual de estas nociones puede parecer forzado, puesto que ídolo e icono se enmarcan, de entrada, en la historia de la religión, del arte o simplemente de la estética. De ahí la precisión de Marion: «En definitiva, esbozando la fenomenología comparada del

ídolo y del icono, no se trata de precisar esta o aquella cuestión de estética o de historia del arte, sino dos modos de aprehensión de lo divino en la visibilidad. De aprehensión o también, sin duda, de recepción»[69].

Frente a la posición de Nietzsche o la de Heidegger, entre otros, Marion arguye que Dios no puede someterse a un concepto u horizonte que no sea su propia manifestación: por ejemplo, Dios en tanto que Dios moral, en tanto que estado de la voluntad de poder, en tanto que sometido a la pregunta por el Ser a través del *Dasein* o caracterizado como *causa sui*, como ya hemos visto. En todos estos casos, el detalle del análisis revela que la concepción de Dios que se pone ahí en juego es una concepción idolátrica. La «idolatría» se revela así como la noción adecuada para nombrar todo aquel acercamiento a Dios a través de un ídolo, es decir, a través de un concepto o de un horizonte que aprehende a Dios desde los límites del conocimiento humano. Siguiendo la cita anterior, Marion define el ídolo en un análisis fenomenológico preciso del que retenemos lo siguiente:

«El ídolo fascina y cautiva la mirada precisamente porque no se encuentra en él nada que no se deba exponer a la mirada, atraerla, colmarla, retenerla. El dominio en el cual reina por completo —el dominio de la mirada, esto es, de lo mirable— basta también para recibirlo: el ídolo cautiva la mirada sólo en tanto que lo mirable lo comprende»[70].

Toda concepción de Dios que lo someta a una comprensión humana es una concepción idolátrica, puesto que somete a Dios a su manifestación como ídolo, es decir, a no ser más que el espejo invisible de la propia mirada que lo somete a un concepto u horizonte finito y, así, lo com-prende. El ídolo es un «espejo invisible», como apunta efectivamente Marion, porque en él se capta lo que se quiere captar (espejo) y este juego espejeante se sustrae a la visión (invisible). En términos fenomenológicos, puede enunciarse así: la mención (en el sentido técnico de *visée*, *Meinung*) recibe con el ídolo una impleción (*remplissement*, *Erfüllung*) completa, quedando colmada, deslumbrada y no dejando lugar ni señal para lo no-mentado. De este modo, lo invisible, lo incomprensible, la distancia que caracteriza la manifestación propia de Dios —según Marion y como veremos seguidamente— quedan completamente excluidos de la concepción idolátrica de Dios, es decir, de Dios mentado en tanto que ídolo. Para respetar la manifestación propia de Dios, lo que se impone es más bien la aceptación de una distancia irreductible entre cualquier tipo de mirada (o de mención, para decirlo fenomenológicamente) y Dios. Lo que se impone es, pues, acercarse a Dios como icono: aceptación de una distancia irreductible respecto a Dios que, paradójicamente, nos ofrecerá el momento de

69 J.-L. Marion (2009), *Dios sin el ser*, Castellón: Ellago ediciones (p. 27).

70 *Ibíd.*, p. 28.

máxima proximidad respecto a su propia manifestación[71]. Apoyándose en lecturas de Hölderlin, Dionisio Areopagita y ciertos pasajes bíblicos, Marion construye su reflexión para demostrar que la distancia del icono es precisamente lo que nos *acerca* a Dios. El pensamiento de la distancia es aquí, ejemplarmente, un pensamiento paradójico: respetar la *distancia* irreductible de Dios nos *acerca* a Él.

Tipográficamente, los textos de Marion marcarán la distinción entre la concepción de Dios como ídolo o como icono de una manera muy clara: «Dios», entre comillas, designará la concepción idolátrica que somete la manifestación propia de Dios a una mención particular y finita; mientras que el ~~Dios~~ tachado con la cruz de San Andrés señala la manifestación propia de Dios, es decir, como icono que indica una distancia irreductible respecto a nuestro pensamiento:

«De Dios, admitamos claramente que no podemos pensarlo más que bajo la figura de lo impensable, pero de un impensable que rebasa tanto lo que no podemos pensar como lo que podemos pensar; pues lo que no puedo pensar concierne todavía a *mi* pensamiento y, por ello, sigue resultándome pensable. Lo impensable, por el contrario, tomado aquí en cuanto tal, depende de Dios mismo y lo caracteriza como el *aura* de su advenimiento, la gloria de su insistencia, el estallido de su retiro. Lo impensable determina a Dios con el sello de su definitiva indeterminación para todo pensamiento creado y finito. [...] Lo impensable nos obliga a sustituir las comillas idolátricas de "Dios" por Dios mismo, que ninguna marca de conocimiento puede marcar; y, para decirlo, tachemos a ~~Dios~~ con una cruz, provisionalmente la cruz de San Andrés, que indica el límite a las tentaciones, conscientes o ingenuas, de blasfemar ante lo impensable con un ídolo. [...] Tachamos el nombre de ~~Dios~~ para poner de manifiesto, ante nosotros mismos claro está, que su impensable satura nuestro pensamiento, desde el origen y para siempre»[72].

El uso de las comillas y la tachadura para marcar tipográficamente esa distinción entre ídolo e icono (es decir, entre la aprehensión de Dios por lo finito y la aprehensión respetando su distancia irreductible) debe entenderse junto a otra distinción que opera a un nivel más profundo de la reflexión, a saber, a nivel lingüístico. Es un nivel que subyace en la obra de Marion, que aflora en algunos fragmentos y que el autor de este artículo ha analizado y ampliado en varios textos[73]. Hablar de Dios o describirlo respetando su manifestación propia requiere un modo enunciativo

71 Para una interpretación fenomenológica del ídolo y del icono en clave estética, véanse los análisis de la historia de la pintura (Cézanne, Matisse, Malévich, etc.) que Marion propone en los dos primeros capítulos de *El cruce de lo visible*.

72 *Ibíd.*, p. 78.

73 Que se me permita remitir aquí especialmente al epílogo titulado «Estudio de fenomenología lingüística» en J.-L. Marion (2009), *Dios sin el ser*, Castellón: Ellago ediciones (pp. 315-356); completado con el análisis del libro de Marion sobre san Agustín en mi artículo «Las "Comme-fessions" de san Agustín. Apuntes sobre el giro espiritual de la fenomenología en Jean-Luc Marion» (2010), *Pensamiento y Cultura. Revista de Humanidades*, vol. 13, n.º 2: 171-181 [disponible en el *site* de la revista].

que contenga, implícita o explícitamente, una distancia irreductible entre lo dicho y aquello sobre lo que se está diciendo algo, entre la descripción y aquello que se describe; distancia que se refleja en el seno del enunciado como la instauración de una distancia irreductible entre el sujeto y el predicado. Este modo enunciativo es el equivalente lingüístico de la aprehensión de Dios como icono —así pues, un modo enunciativo icónico— y se concreta en la siguiente estructura: sujeto + es + como + predicado. El ejemplo paradigmático utilizado por Marion es el discurso de la alabanza de Dionisio Areopagita: «Alabo al Requerido [Dios] *como* bueno, *como* sabio, *como* amado, *como* Dios de dioses...» (sujeto + alaba a + X + como + predicado). Que este «como» de la alabanza (*hôs*) sea o no equivalente al «en tanto que», identificable al *hê* de Aristóteles o al *als* hermenéutico-existencial de Heidegger, es algo de importancia capital tanto para la teología como para la fenomenología de Marion. Precisar este punto, empero, nos alejaría de nuestro propósito, de modo que remitimos a nuestros textos ya citados en nota.

El análisis de la muerte de Dios nos ha llevado a la conceptualización de la distancia y al icono, en oposición al Dios idolátrico reducido a una mención finita. Esta oposición puede, asimismo, pensarse relacionándola más directamente con el debate en torno a los nombres divinos que ya hemos apuntado en el primer apartado dedicado a Descartes. Frente al privilegio que ha otorgado la metafísica a la *causa sui* como nombre de Dios, el infinito al que apelaba Marion en sus análisis del Dios cartesiano —asociado ahora a lo incomprensible, la distancia y el icono que encontramos en *El ídolo y la distancia* y en *Dios sin el ser*— apuntan a otro nombre de Dios que *destituye* la metafísica o, para decirlo en pocas palabras, apuntan a un nombre no onto-teo-lógico de Dios. En libros posteriores, Marion emprende efectivamente eruditos análisis sobre la caridad y el amor como nombres adecuados para la manifestación propia de Dios. Desplegar una racionalidad de la caridad y del amor, otorgarle la dignidad de un concepto, de una noción operativa para el pensamiento, ha sido el objetivo de libros como *Prolegómenos a la caridad* (1986) o *El fenómeno erótico* (2003). A pesar de la importancia de estas obras y de formulaciones radicales tales como «Dios nos supera a título de mejor amante», no nos detendremos en ellas porque dependen del sistema conceptual elaborado en *El ídolo y la distancia* y *Dios sin el ser*. Sin embargo, lo que sí nos interesa es retomar brevemente lo incomprensible, lo impensable, como caracterización de Dios, pero desde otro punto de vista.

Marion afirmaba en una de nuestras citas más arriba: «Tachamos el nombre de ~~Dios~~ para poner de manifiesto, ante nosotros mismos claro está, que su impensable satura nuestro pensamiento, desde el origen y para siempre». La coherencia extrema del pensamiento de Marion no puede ser, en sí, discutida[74]. Puede tal vez dis-

74 Remitimos a las coherencias que, respondiendo a nuestras preguntas, Marion expone en la presentación a la edición española de *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid: Síntesis, 2008.

cutirse si es (siempre) necesaria en filosofía, si presupone una posición perjudicial para el libre pensamiento o si es, en su caso, el ejemplo paradigmático de que los grandes filósofos tienen realmente un solo pensamiento que van desarrollando a lo largo de su vida. Sea como fuere, resulta interesante que la cuestión de la «saturación» aparezca en esta cita de 1982 relacionada con la manifestación propia de Dios y que sea precisamente la saturación la que, más de diez años después, esté asimismo en el centro de una construcción fenomenológica que se alza como una de las más importantes desde los años noventa hasta nuestros días. No podemos tratar aquí la relación que establecen el sistema teológico y el sistema fenomenológico que Marion ha construido: no abordamos, pues, si existen unos límites claros entre ambas disciplinas (como Marion ha afirmado a veces) o si el paso de una a otra se teje de manera mucho más sutil y según el caso (como nosotros y otros intérpretes creemos, siguiendo algunas contradicciones del mismo Marion). El famoso libro de Dominique Janicaud, *El giro teológico de la fenomenología francesa*, suscitó y sigue suscitando adeptos y lecturas controvertidas a este respecto. En cualquier caso, lo que nos interesa es indicar que la saturación es una noción que aparece en la caracterización teológica del Dios de la distancia (1982), así como también en la construcción fenomenológica que Marion erige con el nombre de «fenomenología de la donación» (1997).

IV

Donación y saturación fenomenológica. Para comprender rigurosamente la saturación en la fenomenología de la donación, y el éxito que ha tenido internacionalmente el «fenómeno saturado», es necesario entender qué es la donación y de dónde procede conceptualmente. Marion ha escrito un tríptico que desarrolla la cuestión de la donación: *Reducción y donación* (1989), *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (1997) y *En demasía* (2001, en francés *De surcroît*). En este tríptico, la coherencia de las obras llega a un punto extremo, puesto que el final de la una abre casi literalmente el comienzo de la otra. Las dos primera obras están centradas en un análisis de la fenomenología husserliana y de la analítica existencial de Heidegger para constatar que ni uno ni otro pensador logran reducir el fenómeno a la donación, que la figura de sujeto que ambos plantean (el Yo trascendental y el *Dasein*) y los límites que imponen a la fenomenicidad (la constitución y el horizonte de la pregunta por el Ser) imposibilitan que el fenómeno se dé en y desde sí mismo. ¿Cómo puede entonces el fenómeno darse en y desde sí mismo? Fiel en esto a la tradición husserliana, Marion afirma que la donación del fenómeno sólo puede llevarse a cabo mediante la reducción, y no mediante una hermenéutica. Es una de las diferencias con respecto a uno de sus discípulos más

aventajados, Claude Romano, el cual ha desarrollado precisamente una hermenéutica del acontecimiento. La reducción es, para el pensamiento marioniano, la piedra angular de la fenomenología: reducir es —en términos generales y al margen de las polémicas y los tipos que rondan esta operación desde Husserl— captar lo propio del fenómeno, su manifestación en y desde sí. Y esta operación debe llevarse a cabo con vistas a la donación del fenómeno, al fenómeno dado, tesis fundamental que repite insistentemente Marion en *Siendo dado*: «Sólo tenemos, pues, en lo que sigue, un tema; si el fenómeno se define como lo que se muestra en y desde sí mismo (Heidegger), en lugar de dejarse constituir (Husserl), ese sí mismo sólo puede atestarse en la medida en que el fenómeno, primeramente, se da»[75].

Así pues, Marion plantea un acercamiento a la historia de la fenomenología a partir de tres diferentes «reducciones», en el sentido fenomenológico de «reducción»: Husserl, Heidegger y el mismo Marion se definen efectivamente por reducir el fenómeno de tres maneras diferentes. En Husserl existe una primacía de la *objetidad originaria* (*Ur-gegenständlichkeit*), es decir, se privilegia el horizonte del objeto. En la lectura de Marion, todo el trabajo conceptual que el mismo Husserl había elaborado en torno a la donación queda entonces desviado por una efectiva reducción del fenómeno al objeto, paradigma incuestionado:

«Husserl hipoteca así su conquista esencial —que, mediante la reducción, la donación decide la fenomenicidad—, sometiéndola al paradigma no cuestionado de la objetidad. Asumiendo su equivalencia, Husserl no se interroga jamás sobre su contraste esencial: una fenomenicidad de la donación puede permitir que el fenómeno *se* muestre en sí y por sí porque *se* da, pero una fenomenicidad de la objetidad sólo puede constituir el fenómeno a partir del *ego* de una conciencia que lo mienta como su nóema. Husserl retrocede frente a su propio avance, restringiendo la donación a una de sus mínimas posibilidades fenomenológicas: el objeto»[76].

Ésta es la primera reducción: del fenómeno al objeto. Se imposibilita así la manifestación del fenómeno en y desde sí que sólo puede llevarse a cabo con una reducción efectiva del fenómeno al fenómeno dado. Al pensamiento de Heidegger, Marion le asigna la segunda reducción: del fenómeno al ente. En este caso es la enticidad lo que acaba recubriendo la donación. Y aunque el *es gibt* (cuya traducción largamente justificada por Marion es «se da») señala sin duda la importancia del don y la donación en los análisis de *Tiempo y ser* de Heidegger, Marion apunta que la indeterminación del *es* («se»), que operaba en favor del *gibt* («da»), se acaba trocando en predominio de la *Ereignis* entendida como advenimiento. Heidegger, así pues, tampoco mantendría hasta el final la reducción del fenómeno exclusivamente a la donación, a lo que en él se da en y desde sí mismo. Se impone entonces

75 *Ibíd.*, p. 34.

76 *Ibíd.*, p. 77.

una tercera reducción de manera que se pueda reducir efectivamente el fenómeno a su manifestación en y desde sí mismo. Siguiendo el primer principio que se desgrana y que reza «A tanta reducción, tanta donación», esta tercera reducción se lleva a cabo, en efecto, del fenómeno al fenómeno dado.

En *Siendo dado*, una vez obtenida y justificada la reducción al fenómeno dado, Marion indica en precisas y eruditas descripciones cuáles son las cuatro determinaciones del fenómeno reducido a lo que hay exclusivamente en él de donación, es decir, las cuatro determinaciones del fenómeno reducido a fenómeno dado. Estas cuatro determinaciones son: la anamorfosis, el arribo, el hecho consumado y el incidente. La primera determinación invierte la relación de la conciencia con la manifestación del fenómeno dado: de la constitución se pasa a la recepción; la segunda apunta a la temporalidad y contingencia absoluta de su manifestación; la tercera, a su facticidad; y la cuarta, a su falta de sustancia en sentido metafísico.

La fenomenología de la donación, empero, no termina con las cuatro determinaciones del fenómeno dado. Marion añade en la cuarta sección, de las cinco que componen *Siendo dado*, los diferentes grados de intuición que trazan una tópica y clasifican los diferentes fenómenos dados. A partir de la relación entre intuición e intención, Marion establece efectivamente tres grados según si el fenómeno tiene más o menos intuición. Encontramos así los fenómenos pobres en intuición (los fenómenos matemáticos), los fenómenos de derecho común (los de uso y cotidianos) y los fenómenos saturados (siendo estos fenómenos en los que la intuición satura, excede, desborda la intención —según Marion, Husserl no había contemplado esta tercera relación entre intención e intuición y, por tanto, faltaba por desarrollar—). Esta tripartición ha sufrido algunos cambios en la última obra publicada hasta hoy de J.-L. Marion, *Certezas negativas* (2011). En cualquier caso, la buena acogida de la noción y de las descripciones de los fenómenos saturados llevó al pensador francés a escribir más extensamente sobre la saturación. En 2001, apareció entonces el libro titulado *De surcroît* (que podría traducirse por *En demasía* o, simplemente, *En exceso*) donde se dan descripciones más detalladas de los diferentes tipos de fenómenos saturados, a saber: la saturación según la cantidad, según la cualidad, según la relación y según la modalidad (las categorías del entendimiento en Kant). Los ejemplos concretos que Marion describe, ya en *Siendo dado* pero más prolijamente en *De surcroît*, son: el acontecimiento histórico (saturación según la cantidad), el ídolo (o el cuadro, saturación según la cualidad), la carne (*chair*, *Leib*, cuerpo vivido, saturación según la relación) y el icono (o el rostro, saturación según la modalidad). Y no se sorprenderá el lector de encontrar aquí, de nuevo, las categorías del ídolo y el icono, ni tampoco cuando vea que existe un cuarto grado, añadido como una saturación que satura al mismo tiempo a las cuatro categorías kantianas, a saber: el fenómeno de revelación, cuyo ejemplo paradigmático será

la figura de Cristo. Los juegos, traspasos y distinciones entre disciplinas son, en la obra de Marion, tan importantes que exceden la simple oposición o inclusión entre ellas.

Con todo, ahora podemos entender, desde la fenomenología, esa «saturación» aplicada a Dios como icono, como impensable, que aparecía en la cita teológica que cerraba nuestro segundo apartado: «Tachamos el nombre de ~~Dios~~ para poner de manifiesto, ante nosotros mismos claro está, que su impensable *satura* nuestro pensamiento, desde el origen y para siempre». Dios «satura» nuestro pensamiento como el fenómeno saturado satura, desde la perspectiva fenomenológica, toda mención de nuestra intencionalidad. Asimismo, retomando el tema de la coherencia en el pensamiento de Marion, es importante advertir que la manifestación propia del fenómeno dado (en sus tres grados y, paradigmáticamente, el fenómeno saturado y el de revelación), es decir, la manifestación del fenómeno en y desde sí, instaura ineluctablemente una distancia con respecto a cualquier mención que puede desplegar nuestra conciencia finita. Y aunque ello se verifica especialmente en el caso del fenómeno saturado, la distancia irreductible se instaura de hecho en todo fenómeno dado. En efecto, al darse en y desde sí, la manifestación del fenómeno dado escapa a nuestra com-prensión: porque requiere una figura de sujeto que no es la conciencia constituyente, porque su contingencia no permite aplicarle leyes, porque no hay sustancia reproducible y porque su advenimiento es siempre un hecho consumado ante el que reaccionamos *a posteriori*. De modo que la distancia también sostiene el edificio fenomenológico de Marion.

Más allá de la validez del recorrido histórico de la fenomenología que Marion propone con las tres reducciones (al objeto en Husserl, al ente en Heidegger, al fenómeno dado en el mismo Marion); más allá también de la pertinencia de las cuatro determinaciones del fenómeno dado o de los grados de intuición que construyen una tópica, lo que es innegable es que las argumentaciones históricas y las descripciones precisas que Marion ofrece tanto en *Reducción y donación* como especialmente en *Siendo dado* (libro considerado, hasta el momento, como su *magnum opus*) abren una concepción rigurosa de la fenomenología, detallada, iluminando nuevas preguntas que poseen la inercia de la historia de la filosofía y se ofrecen a la interpretación de otros investigadores. Y el caso es que, en definitiva, la fenomenología de Marion podría tildarse rotundamente de postmetafísica por su constante contraste con los principios y fundamentos de la metafísica que, primero, se identifican rigurosamente y, después, se subvierten (en muchos casos, invirtiéndolos simplemente): la posición y función de la conciencia, los principios y límites del conocimiento, la manifestación propia de los fenómenos, etc., son algunos de esos ámbitos sometidos a una lectura postmetafísica. En este sentido, recordemos precisamente que el primer capítulo de *Reducción y donación* —su

primer libro propiamente fenomenológico— es una confrontación con las tesis expuestas por Derrida en *La voz y el fenómeno*, confrontación que tiene por objetivo sacar a la fenomenología de la metafísica de la presencia a la que el pensador de la deconstrucción la había confinado. Frente al ataque deconstruccionista de Derrida, Marion salva entonces la fenomenología, le da una nueva vida no-metafísica. La fenomenología pasa así de la percepción y la presencia a la donación y, con este paso, se despliega *después* de la metafísica. Que este «después», que ese «post» de «postmetafísica», no indique cronología alguna, sino una especie de *destitución*, es algo que el lector podrá juzgar con el estudio detallado de los textos marionianos, a los que remito para acabar.

III

Puede decirse, sin miedo a equivocarse, que Jean-Luc Marion ha fundado escuela en el estudio de la historia de la filosofía, en la teología y en la fenomenología. La cantidad de preguntas que identifica, contextualiza y responde —abriendo, a su vez, nuevas preguntas— no ha dejado de atraer a investigadores en Francia, Italia, Estados Unidos y Argentina, principalmente. Sus discípulos más aventajados son numerosos: en Francia, podemos destacar a Claude Romano, Jocelyn Benoist, Emmanuel Falque, Jean-François Lavigne, entre otros, que se han nutrido de sus enseñanzas y han seguido (in)fielmente diferentes caminos. Por otra parte, y ya para acabar, los diálogos más fecundos que Marion ha establecido con filósofos franceses son quizá los que mantuvo desde los ochenta con Michel Henry o con el mismo Jacques Derrida. Con éste, mantuvo efectivamente un intenso diálogo que giró principalmente en torno a Husserl, el don, la teología negativa y la predicación/atribución de la alabanza (el «como» de la alabanza). Dominique Janicaud, como ya hemos comentado, suscitó por su parte un gran debate en torno a Marion y otros fenomenólogos con la publicación de *El giro teológico de la fenomenología francesa*, que todavía da y dará que hablar. Los debates en torno a obras rigurosas son siempre fructíferos para el pensamiento.

Bibliografía de Jean-Luc Marion

Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae, París: Ed. Vrin, 1975; trad. esp. de A. García Mayo, *Sobre la ontología gris de Descartes*, Madrid: Escolar y Mayo eds., 2008.

Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes (en colaboración con J.-R. Armogathe), Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1976.

Traducción latín-francés, con anotación conceptual y según el léxico cartesiano de R. Descartes, *Règles útiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1977.
L'idole et la distance, París: ed. Grasset, 1977; trad. esp. de Sebastián M. Pascual y Nadia Latrilla, *El ídolo y la distancia*, Salamanca: Eds. Sígueme, 1999.
Sur la théologie blanche de Descartes, París: PUF, 1981.
Dieu sans l'être, París: Fayard, 1982 (ed. aumentada, 2001); trad. esp. de Daniel Barreto, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo, revisión y epílogo de Javier Bassas Vila, *Dios sin el ser*, Castellón: col. Ensayo, Ellago ediciones, 2009.
Prolégomènes à la charité, París: eds. La Différence, 1986 (3.ª ed. aumentada, 2007); trad. esp. de Carlos Díaz, *Prolegómenos a la caridad*, Madrid: Caparrós eds., 1992.
Sur le prisme métaphysique de Descartes, París: PUF, 1986.
Ce que cela donne. Jean-François Lacalmontie, París: eds. La Différence, 1986.
Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, París: PUF, 1989.
Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique, París: PUF, 1991; trad. esp. y presentación de Pablo E. Pavesi, *Cuestiones cartesianas. Método y metafísica*, Buenos Aires: Prometeo, 2010.
La croisée du visible, París: eds. La Différence, 1991 (3.ª ed. revisada, PUF, 1996); trad. esp. de Javier Bassas Vila y Joana Masó, *El cruce de lo visible*, Castellón: Ellago ediciones, 2006.
Hergé. Tintin le terrible ou l'alphabet des richesses (en colaboración con A. Bonfand), París: Hachette, 1996.
Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu, París: PUF, 1996.
Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, París: PUF, col. Épiméthée, 1997 (reed. col. Quadrige, 2005); trad. esp. y presentación de Javier Bassas Vila, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid: Síntesis, col. Perspectivas, 2008 (con prefacio a la ed. esp. del autor y glosario de términos).
De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, París: PUF, 2001.
Le phénomène érotique. Six méditations, París: ed. Grasset, 2003; trad. esp. de Silvio Mattoni, *El fenómeno erótico*, Buenos Aires: Ediciones literales y El cuenco de plata, 2005.
Le visible et le révélé, París: éd. du Cerf, 2005.
Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin, París: PUF, 2008.
Cértitudes négatives, París: Grasset & Fasquelle, 2010.
Le croire pour voir, París: Communio, Parole et Silence, 2010.
Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Lévinas, Henry, Derrida, París: ed. Vrin, 2012.

Bibliografía secundaria seleccionada

CAPUTO, J. (1999) *God, the Gift and Postmodernism*, Indianapolis: Indiana University Press.

HART, K. (ed.) (2007) *Counter-experiences*. *Reading Jean-Luc Marion*, Notre Dame: University of Notre Dame.

HORNER, R. (2001) *Rethinking God as Gift. Marion, Derrida and the Limits of Phenomenology,* Nueva York: Fordham University Press.

— (2005) *Jean-Luc Marion*: *A Theo-logical Introduction*, Aldershot: Ashgate Publisher.

Philosophie (2003), París: Revue des éds. de Minuit, n.º 78.

WALTON, R. (2008) «Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia», *Tópicos*, 16: 169-187.

Capítulo V
Claude Romano: Doctrina acontecial de la subjetividad[77]

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano

I

Claude Romano (1967) nace en Fontenay-aux-Roses, Francia, en los Altos del Sena, distrito de Antony. Antiguo alumno de la École Normale Supérieure donde se doctoró con Didier Franck. Desde 2000 es profesor titular de la Universidad de Paris-Sorbonne. Miembro asociado de los archivos Husserl de París, miembro del consejo científico de la edición de las *Oeuvres complètes* de Emmanuel Lévinas y miembro del consejo científico del *Bulletin heideggérien* y del comité de redacción de la *Revue Michel Henry*. Su pensamiento interroga sobre la posibilidad de pensar el acontecimiento a partir de una reformulación de la subjetividad que no sea deudora de la metafísica sustancialista. Haciendo uso de una discusión y reapropiación de problemas propios de la fenomenología de Husserl y Heidegger, su meditación se extiende a la literatura y a la llamada lógica continental. Ha formulado un pensar que medita acerca del acontecimiento al que le ha dado el nombre de «hermeneútica acontecial». En lo que sigue abordaremos algunas temáticas que podrían auxiliarnos para introducirnos en su meditación.

II

De la temporalidad y el acontecimiento. Otorgarle al tiempo el título de sustantivo refleja la incapacidad de la metafísica occidental de pensar la tem-

77 Citaremos las obras de Claude Romano como sigue: *L'événement et le monde*, París: PUF, «Epiméthée», 1998 [EM]; *L'événement et le temps*, París: PUF, «Epiméthée», 1999 [ET]; *Il y a*, París: PUF, «Epiméthée», 2003 [IA]; *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner*, París: Gallimard, «Nrf Essais», 2005 [CV]; *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, París: Gallimard, «folio-essais», 2010 [ACR]; *L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*, París: PUF, «Quadrige», 2010 [AT]. Las obras de Heidegger y de Husserl han sido citadas según la práctica habitual, a decir, GA (número de tomo, número de página, a excepción de *Sein und Zeit,* que se cita *SuZ*) y Hua (número de tomo, número de página). Agradecemos los comentarios críticos que hemos recibido de Miguel García-Baró para la concepción final de este texto.

poralidad más allá de la estructura de la esencia. Decimos que las cosas cambian porque tienen tiempo, que ellas cambian *en* el tiempo. El tiempo es así esencia que se muestra como presencia, una esencia que reduce el cambio a su aprehensión causal. El cambio es mero accidente que se unifica por relaciones espaciales, Romano ha denunciado el daño que la noción de *extentio* introdujo en la meditación bergsoniana sobre la duración[78], es un comienzo que finaliza en espacios susceptibles de unificación. Que aquello que se revela como tiempo sea sometido a la comprensión inmediata con la que se califica el ente supone la devaluación del tiempo a su aparecer en las cosas. Los estoicos ya habían visto la importancia de pensar los incorporales más allá de la causa y el efecto. Su lógica sería una de las primeras críticas a la física de Aristóteles y a la meditación que le es deudora[79]. Así, si la metafísica occidental ha sido incapaz de pensar el tiempo fuera del dominio de la esencia, ¿cómo sería posible pensar el advenimiento, si éste adviene fenomenalmente y abre el tiempo, sin que esté sometido, desde su propio aparecer, a las notas fundamentales que caracterizan los fenómenos intramundanos? El acontecimiento, en su puro surgimiento, hace uso del ser manifestándose desde la nada. ¿Puede recibir un nombre más profundo que ofrezca el arribar del «no ser» al ser sin tomarlo como ente subsistente? La nada no es aquí la pura negación lógica, debe pensarse, como vio Heidegger, en su copertenencia al ser[80]. Pero es una revelación que no entra en la historicidad del ente y en las múltiples relaciones causales a las que se le somete para explicarlo. El acontecimiento es el erigirse del instante que necesita una gramática propia[81]. Abre una donación que no acepta ser sometida al

---

78 Romano, IA, pp. 113 y ss.

79 Romano, EM, pp. 11 y ss. Para los estoicos los acontecimientos no deben ser pensados dentro de la lógica de la proposición —a menos que a lo que ocurre se le asigne un sujeto de acción haciendo uso de la cópula como dispositivo de unificación. Ante ello la doctrina de la causalidad debe poner en duda la supremacía de la ontología como la «doctrina más universal». El dominio del ente que la doctrina aristotélica introduce, pierde su legislación en el terreno de los incorporales. Éstos renuncian a la ontología, doctrina del ente en tanto que ente, para pensar la acción, el pasar, como aquello que envuelve el acto de los entes convocados que ya no obtienen ningún título de dominio. Pero su doctrina no deja de ser una metontología. Cf. Heidegger, GA 26, pp. 181, 194 y ss.

80 Desde Heidegger, el *Dasein* puede situarse más allá del ente porque su ser es esencialmente metafísico. Su existir se disputa en la situación límite de existir en el ser de cara a la nada. En ello consiste que su existencia sea constitutivamente trascendencia. Cf. GA 61, pp. 145-148, 153; GA 19, pp. 419, 459, 558-574; GA 20, p. 401; SuZ, pp. 186-188, 266, 276-277, 282-284, 285, 286, 308, 330; Romano, IA, pp. 298 y ss. La discusión con Carnap, Frege y Russell acerca del problema de la nada y la existencia establece que al abandonar los problemas que atrae la meditación metafísica sobre la existencia —el surgimiento de lo que existe, sus cambios temporales y su posible singularización—, la lógica formal deviene ontología regional, pues predica la existencia a partir de los elementos que ella misma se ha dado. Esto le obliga a aceptar cualquier compromiso ontológico aceptando una univocidad formal de lo que existe. Aquí la existencia ha sido reducida a un mero cuantificador existencial. Cf. IA, pp. 323-334.

81 El «Il ya» francés no es meramente un deudor de las meditaciones llevadas a cabo por Heidegger, pues se distingue eminentemente en su uso y origen gramatical. Pero es innegable que lo supone como punto de partida. El *Es gibt* —que sustituye al *to ti en einai* aristotélico— viene inicialmente a explicar la construcción de una forma impersonal que no está sometida a ningún sujeto de designación, pone en juego el verbo *geben*, el sustantivo simple *Geben* y la sustantivación abstractiva *Gegebenheit* (esta última sin hacer uso de

ente, a menos que su acontecer sea ocultado en los datos inherentes a las cosas[82]. Es por esto, advierte Romano, que no hay que pensar el acontecimiento como un proceso, como un cambio que dura, él no es una modificación[83]. La modificación es uno de los múltiples rostros del acontecimiento y, aunque todo acontecimiento supone una modificación, la recíproca no es eminente[84]. Es necesario sacar el acontecimiento del orden del cambio y la modificación. El acontecimiento es el «tener lugar» del cambio[85]. No otorga una modificación sino la aparición de algo nuevo. Pero, ¿es posible pensar todo acontecimiento como aquello que produce un cambio eminente? Para responder esta pregunta es necesario distinguir entre el carácter acontecial del acontecimiento y su carácter intramundano aconteciario. Hay acontecimientos que incluyen la modificación de algo y otros que la excluyen. Los primeros pueden ser analizados según una alternancia de predicados en el seno de un sujeto. Los segundos son acontecimientos «puros», en tanto que excluyen cualquier sustrato óntico. Sin embargo, la acontecialidad del acontecimiento es anterior a esta distinción: el acontecimiento es el tener lugar de un cambio en tanto que tal en su relación con un mundo[86]. Sobrevenida que integra una novedad inesperada, remueve el sentido establecido previamente[87]. La temporalidad que le es propia no es aprehendida en tanto que yuxtaposición de pasado y futuro, su anarquía

ninguna doctrina fenomenológica de la conciencia). Con ello se ha puesto en relación la donación con el acontecimiento del ser dándose, en términos de Heidegger, el *Ereignis*. Dicho esto, el *Es gibt* responde, a su vez, a la necesidad de poner en movimiento la verbalidad y su sonorización como acontecer libre de determinación predicativa: la verbalidad de todos los sustantivos y la autodonación de una identidad que ya no está sometida sino a sí misma: la nada nadea, el sol solea, etc. Cf. Heidegger, GA 11, pp. 40, 42; también *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000, «Zeit und Sein», pp. 1-25; *Der Satz vom Grund*, p. 174. Sobre el sujeto de designación, GA 26 y GA 6.2 (fundamentales para las discusiones con Leibniz).

82 ¿Puede decirse que el acontecimiento es un simple cambio de un estado a otro de la sustancia? Para responder a esta pregunta Romano ofrece cinco rasgos distintivos entre el acontecimiento y las cosas (o sustancias, según la lógica matemática). *Primer rasgo,* mientras que los objetos ocupan un lugar, los acontecimientos no se emplazan en la *extentio*, sobrevienen a un lugar. La espacialidad le es inadecuada. *Segundo*, el acontecimiento no tiene cualidades primarias, es el devenir efectivo, el acto mismo donde las cualidades están en devenir. *Tercero*, el acontecimiento no se mueve de un lugar a otro, es dado en fases que llenan un entorno donde los elementos que convoca se comportan de diversas maneras. *Cuarto*, un objeto es constituido por la suma de sus partes en el espacio, mientras que el acontecimiento es dado por fases ordenadas en el tiempo. La unidad del acontecimiento es meramente temporal. El *quinto* y último rasgo señala que los acontecimientos son indeterminados temporalmente, pero se dan en un lapso de tiempo, el tiempo que envuelve el devenir efectivo que convoca a los objetos, es por ello que no dura, el acontecimiento cesa. Cf. Romano, IA, p. 269.

83 La noción de cambio introduce inmediatamente referencias intratemporales indefectiblemente adheridas a medición a partir de los tres modos de la temporalidad mundana. La reapropiación de las meditaciones de san Agustín aclaran la inconsistencia, para un análisis fenomenológico-hermenéutico del tiempo, del triple título: pasado, presente, futuro. Cf. Romano, ET, pp. 90 y ss.

84 Romano, IA, p. 270.

85 *Ibíd.*, p. 278. En el «Il y a» resuena el uso del «y» francés como adverbio locativo, el uso gramatical debe ayudarnos a comprenderlo como el «tener lugar» de lo que tiene lugar. Impersonal pero aconteciendo efectivamente, esto es, su darse es ya mundanización y fenomenalización. Cf. IA, p. 273.

86 *Ibíd.*, p. 278.

87 *Ibíd.*, p. 284.

consiste en la desformalización del tiempo. «El tiempo no es en absoluto el cambio a partir del cual un acontecimiento recibe determinaciones opuestas (“futuro”, “presente”, “pasado”), sino lo que hace posible la sobrevenida del acontecimiento en tanto que tal, como cambio de la nada a algo»[88]. La nada es, pues, donación en tanto que condición del aparecer. Permite pensar la desaparición en el ser evitando pensar la intratemporalidad como origen del anonadamiento. Es en esta relación estructural entre el acontecimiento y la nada que el primero debe ser planteado en términos de «arribar», «sobrevenir», «advenir», «producirse»; es el cambio que adviene, lo que sobreviene como novedad absoluta[89]. Es por ello que la noción de cambio es inadecuada para pensarlo. El cambio está comprendido a partir de la idea de presencia en función de un ente estable, pero no explica el surgimiento de este «no ente» absolutamente independiente del estado de cosas que incluye. Surgimiento imprevisible desde la nada que otorga una novedad incodificable. Es por ello que hay que sustituir la expresión equívoca «cambio» por la de «Il y a».

El planteamiento del «Il y a». El «Il y a» es la comprensión de lo presente y de lo no-presente a partir del tiempo. Con él se designa un «cambio», pero no se agota en él, su surgimiento no es deudor de notas intramundanas ni intratemporales, pues no ha surgido de sus estructuras. Antes bien, es la forma de la apertura del instante, el erigirse, lo que acontece desde la nada, «el “cambio” originario que no está en el tiempo sino donde el tiempo mismo tiene su surgimiento»[90]. El instante no permite la triple distinción del tiempo intramundano. En el instante, lo que sobreviene describe la modalidad originaria del aparecer del acontecimiento: el ser y la nada se configuran como la estructura donante de lo que sobreviene. Expresa la radicalización del «tener lugar» como modo propio de fenomenalizarse el acontecimiento. Aquí el «Il y a» es la manifestación pura que no sugiere constitución alguna y evita que el acontecimiento esté sometido a los términos de la metafísica. No es *existentia* ni *essentia*, es donación impersonal, visita extraña, inadecuada. Acontece sobreviniendo, adviniendo, produciéndose como novedad y, en tanto que no está condicionado, el «tener lugar» del acontecimiento como «Il y a» es su propia donación. El ser acontece como «Il y a» que encuentra su relación pre-originaria con el «no-hay»[91].

Eliminados los conceptos inapropiados para su análisis, el «Il y a» y el «no-hay», ofrecen el surgimiento puro de lo que se erige. Este erigirse en el instante refleja el

88 *Ibíd.* Para pensar la naturaleza del acontecimiento, y de la temporalidad que le es propia, es necesario pensar más allá de la estructura *ousía-symbebekós*. En ella ya hay una predeterminación de las transformaciones, esto es, ya supone una forma de determinación en la que se da por supuesto que algo cambia. La naturaleza del acontecimiento debe ser pensada como el cambio mismo. Él arriba, se produce, mientras que la cosa cambia. Cf. IA, p. 273.

89 *Ibíd.*, p. 271.

90 *Ibíd.*, p. 279.

91 Traducimos el «il-n’y-a-pas» como «no-hay» para evitar cacofonía.

carácter temporal del acontecimiento como sobrevenida, haciéndolo inasumible a otros acontecimientos: «sólo es un acontecimiento aquello que ha tenido lugar, en el presente, y de él sólo es posible decir que es idéntico a sí o diferente a otro. La novedad del acontecimiento, en este sentido, es absoluta»[92]. El presente del instante no es, pues, el presente como punto de referencia atomizado que retrotrae el futuro y el pasado. Es el presente del irrepetible surgir del «Il y a» en su relación originaria con el «no hay» que no acepta la búsqueda de un origen sino en sí mismo. El «Il y a» es el puro acto de aparecer, el acto mismo que expresa un surgimiento irreferente al conjunto de ligazones intratemporales. ¿De qué orden es este sobrevenir que adviene? Estaríamos tentados a pensar que su donación solicita una relación entre el advenir y el testimonio constituyente de aquello que adviene, introduciendo nuevamente una referencia subjetiva a partir de la que se hace posible pensar el acontecimiento como sobrevenir. Esta disposición subjetiva, que eventualmente se presenta como atención o expectativa, nos conduce a los análisis de Husserl acerca de la constitución del tiempo[93], en el que las modalidades de la conciencia son, en palabras de Romano, una forma de aprehender previa al sentido del darse lo que está por venir que tiene como base datos intramundanos. No nos detendremos a juzgar aquí si el juicio de Romano es justo respecto a los análisis husserlianos y a su intención fundamental. Antes bien expondremos en qué consisten sus críticas.

Husserl y la conciencia del tiempo. La primera de las críticas de las que nos ocuparemos aquí tiene que ver con la introducción de la reducción fenomenológica-trascendental en el esquema de la conciencia del tiempo. Consiste en la operación husserliana de determinar la relación de la conciencia absoluta y del *datum* de sensación como una relación de constitución. Si en la aprehensión de un *datum* de sensación se constituye un objeto trascendente, también en la conciencia «absoluta» se constituye por tanto la sensación misma, como un objeto temporal inmanente ya sea presente, pasado o futuro. Romano vendría a decir que si los modos de transcurrir de un objeto temporal permiten constituir su situación en el tiempo objetivo, al pensar que hay anterioridad o posterioridad con relación a otros *data* de sensación, entonces se aceptaría un orden de sucesión que, al nivel de estos modos temporales, cuestionaría si tiene sentido decir que en estas fases de la conciencia del tiempo hay lugar para relaciones temporales como las que se encuentran en el tiempo objetivo. Esto implicaría que Husserl haría uso de datos espacio-objetivos para lograr la constitución del tiempo al afirmar que una fase es

92 *Ibíd.*, p. 281.

93 Romano ha dedicado muchas páginas a la aclaración del problema que ahora introducimos. El lugar obligado para introducirse en él es *L'événement et le temps*, París: PUF, «Épiméthée», 1998; la conferencia «Phénomenologie et métaphysique du temps», originalmente dictada en Chile en 2007 y publicada posteriormente en *L'aventure temporelle*, París: Quadrige/PUF, 2010; y, fundamentalmente, para lo que nos ocupa ahora, el artículo: «Attendre», *Conférence,* n.º 25, otoño de 2007, pp. 529-556.

anterior o posterior a otra, por ejemplo, la fase de un ahora, como la impresión originaria, es entendida como anterior a la fase del pasado, o a la retención correspondiente, que es la retención de esta misma impresión. Al pensar que hay fases que se suceden en el tiempo, Husserl introduce un recurso al tiempo objetivo y, añade Romano, intentaría constituir en la subjetividad trascendental aquello que ha sacado de la distinción ingenua del tiempo.

La segunda se ocupa de la variedad de posiciones de la conciencia temporal, es decir, de sus modalizaciones en el tiempo. Con la conciencia llamada «absoluta» de los *data* de sensación, Husserl debía ocuparse de la variación de la conciencia intencional y para ello había que aclarar si los *data* de sensación pertenecen a la conciencia absoluta en tanto que componentes reales. Este problema vendría a esclarecer la diferencia entre una conciencia modificada y una conciencia impresional originaria de un *datum* de sensación e intentaría hacer comprensible su relación. Romano dirá que Husserl sólo se pregunta por la *Urimpression*[94] pero no por el aparecer que otorga la posibilidad del «acontecimiento impresional» en sí mismo[95].

Es aquí donde el «Il y a» hace su aparición como donación originaria de toda materia intencional: «sólo la metamorfosis del "Il y a" hace posible las transformaciones de la conciencia del tiempo»[96]. Y esto acontece de dos maneras: *en principio* el «Il y a» es el dato originario para la modalización temporal de la conciencia. La expectativa que, eventualmente, puede devenir atención, ya supone el arribar de una novedad sobre la que se transforma la modalización de la conciencia temporal. Romano intenta establecer que la *Urimpression* ya está sostenida sobre esta donación. Así, debemos comprender que el surgimiento del acontecimiento lleva a cumplimiento la génesis indisociable entre la temporalidad y el «Il y a»; *en segundo lugar*, y en consecuencia, el «Il y a» es la condición de toda presentación del acontecimiento como sobrevenida a-partir-de-sí, aparece y cesa en y por sí mismo. El «Il y a» y el «no-hay» surgen con y a partir del acontecimiento. De este modo la nada no es falta de ser sino co-originaria a la donación del acontecimiento[97]. Así, el «Il y a» se emplaza en el orden del sentido.

Queda establecido que el acontecimiento es lo que arriba, sobreviene y se produce como «Il y a» y que los títulos cambio, movimiento, etc., le son inadecuados, pues su surgimiento es imprevisible e inconmensurable. Su donación es el sentido mismo. Pero en tanto que el «tener lugar» es su fenomenalización, ¿qué relaciones sostiene con el sujeto en tanto que invadido por el acontecimiento? Hemos visto

94 Cf. Hua X, pp. 379 y ss; Hua XI, pp. 127 y ss.

95 Romano, IA, pp. 282 y ss.

96 *Ibíd.*

97 *Ibíd.*, p. 283.

que este problema no puede ser planteado ni en el orden de la constitución ni en el orden de la ontología. ¿Hacia qué horizonte es necesario dirigirse ahora?

Acontecimiento, singularización y sentido. La plasticidad del acontecimiento consiste en designarle un lugar óntico como superficie de referencia. Sin embargo, su «tener lugar» no puede ser pensado, acontecialmente, sin un trastocamiento efectivo. ¿De qué modo hay una efectiva noticia de su aparecer? Romano plantea aquí el acontecimiento como «el tener lugar de un cambio en tanto que hace sentido en una experiencia»[98]. De este modo plantea el movimiento afectivo como absolutamente anterior a la aprehensión[99]. Comienza con la consideración de las experiencias límite que, «Como toda experiencia propiamente humana, esta experiencia tiene relación con lo que significa ser hombre: no es un conocimiento teórico, sino un "reconocimiento", [...] es decir, literalmente, una exploración»[100]. Las experiencias entran desde aquí en el dominio de la aventura humana. El sufrimiento, la muerte, el luto son experiencias originarias de desgarramiento. Plantean el acontecimiento como apropiación singularizadora que instaura una temporalidad ajena al hábito. Comprender el sentido acontecial del sufrimiento sugiere pensar fuera de la dialéctica hegeliana y, por añadidura, de la hermenéutica surgida de él. El sufrimiento ya no podrá ser pensado como una instancia negativa de una conciencia subjetiva impasible, sino aceptada como movimiento que, en su alteridad radical, pone la *ipseidad* del yo en camino a su autodesvelamiento. Su presente debe ser pensado a partir de la intensidad con la que se vive lo que provoca[101]. El tiempo subjetivo del sufrimiento se despoja de referencias objetivas instaladas en el tiempo mundano. El sufrimiento provoca la voz del testimonio, incita al habla[102]. Pero la queja, si no es acción, es lujo y autoengaño[103]. Las metáforas que designan una relación con las cosas ya son insuficientes. Faulkner es susceptible de análisis acontecial ya que en su escritura sus experiencias le han suministrado vivencias que le desbordan y le ponen a prueba como aquello que le arriba[104]. La experiencia

98 *Ibíd.*, pp. 284 y ss. El título experiencia debe considerarse desde aquí a partir de un uso doble, es decir, como riesgo y travesía. De allí que sólo pueda hablarse propiamente de experiencia del acontecimiento. Cf. Romano, EM, pp. 193 y ss.

99 Romano, IA, pp. 362 y ss.

100 *Ibíd.*, p. 285.

101 Romano, EM, pp. 236-237.

102 *Ibíd.*, pp. 238 y ss.

103 El «trauma», como el no poder ser responsable de lo que arriba al yo; así como el «sujeto psicótico» de Maldiney, incapaz de abrirse a lo que le sucede, ¿no aceptarían la pregunta, en términos deleuzeanos, acerca del necesario corte de este flujo negativo? Ya Nietzsche había pensado la relación metafísica entre los sentimientos negativos y la afirmación del mundo, esto es, la debilidad es una posición negativa frente a lo otro, se acepta como elemento de la dialéctica. Cf. Romano, EM, pp. 193 y ss.

104 Romano, CV, pp. 155 y ss.; ET, pp. 233-234; EM, pp. 49-50.

acontecial es una prueba de lo inexperimentable[105]. La literatura es un escenario que ayuda a testimoniar casos paradigmáticos: Montaigne[106], Fitzgerald[107], Proust[108], nombres propios del acontecimiento. La literatura, considerada en su sentido acontecial, es una forma de singularización ante lo que nos pasa. El segundo capítulo de *Matière et memoire* de Bergson nació el día que a Jeanne le fue dado el nacimiento. El padecimiento es la afectividad misma, duelo, encuentro, enfermedad, decisión radical. La singularización del acontecimiento es crisis. Sin embargo, en el ejemplo de Montaigne, la experiencia trágica no debe ser pensada como puro *pathos*, no es puro horror y dolor, ella es, anteriormente a ellos, *pasibilidad*[109]. Ningún punto en el cosmos es digno para determinar una vivencia de este orden. El título «passibilité» es la «exposición sin medida al acontecimiento [que] no puede decirse en términos de pasividad [ya que] precede la distinción de lo activo y lo pasivo»[110]. No es totalmente activa ni pasiva, es afectiva, irrumpe: testimonio receptivo, pero excedido, de la capacidad del sujeto de estar vuelto a acontecimientos y reconocerlos en su alteridad. Es un aprender mediante la experiencia que trastoca y disloca el sentido completo de la existencia del sujeto orientado en el mundo. La metafísica levinasiana es aquí fenomenología realista[111]. Como pasible, está ya instaurado en una *situacionalidad*. La situacionalidad late necesariamente en toda aventura[112]. El adveniente es todo ello: «situación», «pasibilidad», «pertenencia», «facticidad», «existencialidad»[113]. Ellos entran en relación con los aconteciarios: modalidades de respuesta a los acontecimientos. Afecto y comprensión[114]. Ya sea dolorosa o alegremente, el acontecimiento se presenta desde ahora como modo de manifestación de la novedad y de lo que sorprende, es temporalización y donación de sentido. Remueve el campo de relaciones establecidas anteriormente. Irrumpe la instalación. La palabra francesa *soudaineté* —brusquedad, lo repentino— expresa una

105 Romano, EM, pp. 193 y ss., especialmente § 19.

106 Romano, EM, p. 59; IA, pp. 284-286.

107 Romano, IA, pp. 106-106.

108 Romano, EM, pp, 65, 158-165; IA, p. 94; ACR, pp. 747, 1.084.

109 Romano, EM, pp. 99 y ss., 138 y ss.

110 *Ibíd.*, p. 99. Distinción que para Romano estaría fundada en la autocomprensión de la conciencia como recibir y actuar.

111 Mientras que la trascendencia infinita, que disloca la presencia del rostro desde su epifanía, reenvía a la huella de lo divino —lo absolutamente Otro entendido como el Altísimo y, a su vez, como la viuda, el huérfano y el extranjero (cada uno de ellos como incompletos después de un acontecimiento que les ha quitado algo)—; la idea de sufrimiento de Romano —quizá pensando en Nietzsche— bajará al mundo la excedencia inconmensurable de la alteridad para ser experimentada aquí abajo. Sin suponer una confrontación entre Lévinas y Romano, el primero influye profundamente en éste.

112 Romano, IA, p. 363.

113 *Ibíd.*

114 *Ibíd.*, p. 362.

modalidad temporal que se distingue de lo instantáneo en tanto que rapidez meramente temporal, deja una huella que se despliega en su significación, su sobrevenir es una novedad radical con relación al contexto que pone en juego en aquel que la padece. El acontecimiento es temporalización, en tanto que irrumpe en el tiempo, así como donación de sentido, porque hace vivir el tiempo de otro modo a aquel a quien está absolutamente dirigido[115]: «él es destinal para aquel a quien arriba»[116].

El proto-acontecimiento. Si la *«hermenéutica acontecial»* debe abordar la aventura humana o al *adveniente* a la luz del *fenómeno del acontecimiento*, entonces debemos abandonar el título *Dasein* y pensarlo como *adveniente*. Este título describe una condición en la que se está, por el protoacontecimiento incondicionado, abierto constitutivamente a acontecimientos[117]. El *Sein zum Tode*[118] ya no expresa el movimiento inminente del *Dasein,* pues el primero de todos los acontecimientos no consiste en la comprensión del ser. El *adveniente* es entendido como lo posible en tanto que la existencia es descrita a partir de su acontecialidad. Es en esta donación de la aventura que se abre una temporalidad incapaz de ser pensada en el tratamiento heideggeriano del tiempo. Es una existencia que vive vida en tanto que *aventura* donde el tiempo no es vivido «propiamente» a partir del «cuidado»; elemento fiduciario de la analítica existencial y donde la pregunta por el tiempo no es sometida al pensamiento del ser[119]. Para comenzar esta reconfiguración, fruto del abandono de la ontología fundamental, interesa pensar la posibilidad de un acontecimiento incondicionado e inmemorable que no sucumba a precondiciones ontológicas ni existenciales. Éste es el acontecimiento originario del *nacimiento*. En el *Sein zum Tode* Heidegger ha reducido el acontecimiento a la muerte y el morir se establece como la posibilidad insigne del *Dasein*. Su analítica no puede considerar el nacimiento en su estructura fenomenológica fundamental. El nacimiento es aquí el acontecimiento del don originario que se distingue de la autofundamentación subjetiva y se desmarca, a su vez, de una relación de co-pertenencia con el ser. Nacer, señala Romano, «*es precisamente no ser la medida de la sobrevenida de este acontecimiento que nos sobreviene sin medición previa y nos* da *únicamente el acceso a otros acontecimientos, destinándose inicialmente a nosotros y confiriéndonos, por lo mismo,*

115 *Ibíd.*, p. 291.

116 *Ibíd.*, p. 292.

117 «Por "adveniente" designamos la humanidad misma del hombre en tanto que "capacidad" de hacer la prueba insustituible de lo que le arriba. [...] no designa únicamente una esencia neutra del hombre, de alguna manera anterior a su existencia fáctica, sino *la constitución acontecial (événemential) de la aventura misma* indisociable de su acto de nacimiento histórico y de los posibles iniciales que condicionan este nacimiento». Cf. Romano, IA, p. 354.

118 Martin Heidegger, *SuZ.*, pp. 234-237, 240, 245, 247-251, 258-266, 302, 306-310, 313, 325, 329-330, 344, 374, 382, 384-386, 390-391, 425-426.

119 Romano, EM, pp. 19 y ss.; ET, pp. 135 y ss.; IA, pp. 55 y ss.

un destino»[120]. A diferencia del análisis de la muerte, en el que Heidegger sólo ve el acontecimiento de la comprensión originaria del ser del *Dasein*, el nacimiento no es el único fenómeno acontecial. Abre lo posible como vida. El mundo es el horizonte donde se viven acontecimientos. Los *posibles* co-mentados aquí vienen a poner en juego aquello que encuentra su conformación dentro de un campo de designación que corresponde al estado de la subjetividad —desde el nacimiento ya comienzan a configurarse los posibles a partir del campo efectivo de los otros que nos suceden. Romano plantea una intersubjetividad anterior, recordando las hipérboles levinasianas, a toda anterioridad. Intersubjetividad sin ego, sin *ipseidad*. Más estructural que cualquier estructura, casi ciega y carente de voz y, por ello, casi imperceptible. En el acontecimiento efectivo, aquel del que hemos hecho experiencia, en su sentido acontecial, se remueven estas configuraciones. El padecimiento del acontecimiento viene a remover las posibilidades configuradas en el mundo previo a la *ipseidad;* así, la historia en la que reposa la existencia es tan inmediata a su ser que ya no admite la distinción entre *Geschichte*, *Geschichtlichkeit*, *Wirkungsgeschichte* e *Historie*. Aquello que antecede temporalmente a la *ipseidad* es, por un lado, la posibilidad de la transmisión del mundo y, por el otro, la configuración de sus posibles. Hacer experiencia significa ser un *ipse* vuelto y dispuesto al toque de los acontecimientos poniendo en riesgo la configuración en la que se está. La *ipseidad* del adveniente tiene eso de único. Es lo que, a cada momento, en tanto que padecimiento, está expuesto. Ante los posibles me asumo desde mi *ipseidad*, y ella posee una configuración de posibilitaciones que son, inmediatamente, intersubjetivas, pero ante lo que padezco desde mi comprensión se abre la posibilidad de reconfiguración, es una especie de renacimiento que consiste en «la capacidad de sostener la prueba del acontecimiento a riesgo de una transformación radical de mis posibles y de mí mismo que es el fenómeno originario de la ipseidad»[121]. Éste es el sentido acontecial del estar abiertos efectivamente a vivir acontecimientos y supone entonces que, en la mundanización que el nacimiento otorga radicalmente, la *ipseidad* vive acontecimientos mundanos. Con ayuda de Kierkeggard se rechaza el campo dialéctico en el que la subjetividad, desde Hegel, estaba subsumida a pensar los cambios cualitativos de la existencia. Gracias a éste es posible asegurar la afirmación absoluta de la entrada al mundo[122]. La doctrina de la subjetividad

120 Romano, EM, p. 32.

121 *Ibíd.*, p. 111.

122 A Kierkegaard no se le debe, como suele pensarse, únicamente la aportación del *Angest* danés como antecedente del *Angst* heideggeriano. Él ha sido el primero en poder pensar el *Aufhebung* hegeliano más allá de su realización delimitante y negadora, supresora y realizadora, por la que un momento deviene con su contrario. Él pensó por vez primera el hombre a partir del estadio que le cualifica completamente, de este modo, las transformaciones que le arriban no podían ser integradas en una totalidad. Introdujo el salto (*Springe*) en tanto que no-fundamento (*Ubegrundet*) separándose radicalmente del cambio dialéctico que retiene algo del momento anterior. En términos kierkegaardianos, Johannes Climacus es cualitativamente

que aquí se entrevé sugiere el abandono de la idea de subsistencia. El *ego* no es comienzo de sentido.

El don del acontecimiento en tanto que proto-acontecimiento se inscribe como su propia condición, por lo que no puede ser considerado a partir de datos previos. La constitución ontológica del *Dasein* que entra en relación con el sentido a partir del cuidado es ahora un título desafortunado[123]. El nacimiento es el acontecimiento neutro por el que el ser *ad-viene*. Viene en suplemento del ser, se da más atrás de la claridad y la memoria, por lo que no es posible captarlo a partir de condiciones subjetivas. En el nacimiento no se entra en juego con el objeto, no hay conciencia intencional, hay apropiación originaria de las posibilidades abiertas, en otras palabras, la donación de lo posible en sí mismo. Es la donación que aparece como vida a la espalda de cualquier determinación ontológica y, a su vez, condición primera para que la aventura quede abierta[124]. Es la condición de posibilidad de lo que se sustrae a toda condición anterior y revela, al mismo tiempo, la autonomía existencial del naciente.

Analítica aconteciaria del nacimiento. Tres momentos. El nacimiento puede ser descrito a partir de tres momentos específicos que le otorgan un lugar eminente en la analítica aconteciaria. En primer lugar, el nacimiento posee un carácter instaurador-de-mundo[125]. El nacimiento es una determinación acontecial del adveniente que no surge de la facticidad del existente. Como instaurador-de-mundo, en el nacimiento se abre, configura y adviene el mundo. El adveniente no posee como cualidad añadida el carácter de nacer, no se trata de la activa reflexión del existencialista que asume su estar mundano a través de la negación voluntaria del nacimiento. El «yo no he elegido nacer» aún participa de una idea fundatriz del *ego*. Aquí se radicaliza el ser donado como mundanización abierta en el nacimiento. Es por esto que el «In-der-Welt-sein»[126] no es suficiente para describir esta donación originaria. El nacimiento «no es determinable formalmente como "ser-en-el-mundo", de tal suerte que tendría [...] la caracterización fortuita y contingente de nacer»[127]. Comprendiendo el nacimiento como aquello que le pertenece o determina el ahí del *Dasein*, Heidegger somete el nacimiento a la facticidad[128]. El nacimien-

distinto a Virgilius Haufniensis. Sobre los análisis de Kierkegaard en Romano, cf. EM, pp. 7 y ss.; EM, pp. 172, 242-243, 254; IA, pp. 46, 48-49, 97, 100, 147-153, 304 (especialmente, p. 132).

123 *Ibíd.*

124 En otras palabras, la analítica existenciaria, que toma como hilo conductor el *Sein zum Tode*, está sostenida sobre este primer acontecimiento.

125 Romano, EM, pp. 97-101.

126 Heidegger, *SuZ*, pp. 52-63, 76, 104-110, 113-130, 176, 297-298, 313, 350-351, 364-366, 388, 440.

127 Romano, EM, p. 97.

128 Heidegger, *SuZ*, pp. 285 y 391. Cf. Romano, EM, nota 12 y 13, p. 100.

to instaura mundo en tanto que *se* nace en el mundo, su donación es planteada en términos impersonales, pues no es susceptible de apropiación[129], «trasciende radicalmente mi ser-arrojado y, así, mi poder-ser propio. Al abrirse el mundo originariamente, se abren todos los posibles, antes de un "fundamento sin fondo", el nacimiento es no-fondo (*Un-grund*)»[130]. En tanto que determinación acontecial del adveniente, no surge de una facticidad, su sentido no es otorgado, el nacimiento es donación de su propio sentido, apertura originaria del mundo, la mundanización misma. Así, el mundo es el *a priori* de su aventura, la totalidad de las posibilidades articuladas a partir de las que puede comprenderse y advenirse a sí mismo. El nacimiento es la apertura del mundo a través de un acontecimiento fundador, el propio nacimiento que, dado retrospectivamente, se muestra *a posteriori* como la aprioridad misma. A él le pertenece eminentemente el título «pasibilidad». De suerte que en el nacimiento el poderío de la *ipseidad* se suspende, pero no se trata de recibirlo, pues no es pasividad en tanto que una subjetividad que recibe algo.

El nacimiento, en tanto que donación del mundo, viene a resolver el problema del aparecer del mundo como tal, se expresa desde ahora como la donación originaria de la materia intencional. La identificación nacimiento-protoacontecimiento, donde la *Lichtung* se esconde en la noche, prolonga el mundo como modo acontecial del adveniente. Nace. Su nacimiento es otorgamiento de la mundaneidad que le abre a la aventura.

El segundo momento del nacimiento en su sentido acontecial consiste en que el acontecimiento del nacimiento sobreviene a un «quién», por lo que replantea inmediatamente el problema de la *ipseidad* ya que aquí debe responder a la pregunta ¿en qué sentido el *adveniente* se relaciona consigo mismo en primera persona y retorna al acontecimiento del nacer?[131]. El nacimiento pensado aconteciamente muestra el aplazamiento del yo respecto a sí y el mundo, su manifestación es donadora, «el acontecimiento de nacer *me* es asignado, *me* es destinado (en *dativo*), según la heteronomía de un don, el don de un mundo, que me sobrepasa y precede radicalmente, y ante el que no puedo de ninguna manera anticipar o preparar la acogida. Don que se destina a mí, en consecuencia, antes de todo poder de apropiarse este acontecimiento, es decir, antes de toda propiedad a mí mismo y toda ipseidad»[132]. ¿Cómo pensar que esta *ipseidad* no es violencia y apropiación? La «*ipseidad*», nos

129 Romano, EM, p. 101. En la hermenéutica de la facticidad preexisten, como se anotará más adelante, huellas de apropiación del nacimiento. Para librarse de ellas es necesario comenzar a ejecutar el «Il y a» como tener lugar impersonal.

130 *Ibíd.*, pp. 101 y ss. Entiéndase como lo que carece absolutamente de fundamento. La expresión *Ungrund*, como indica Romano, pertenece a Schelling. Cf. *Philosophie der Offenbarung*, ed. de Manfred Frank, Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 181, 1977.

131 Romano, EM, p. 102.

132 *Ibíd.*, pp. 101-102.

dice Romano, es la capacidad del adveniente de estar abierto en primera persona a lo que le pasa, pero en el nacimiento está implicada de un modo neutral, por lo que carece de cualquier poder de apropiación. Se distingue de la «egoicidad», pues ésta revela su posición de «sujeto», pone en juego la posibilidad de darle una dirección al acontecimiento. Ambas se ven rebasadas en el nacimiento, pues como «don del mundo, excede todo poder de apropiación»[133]. La relación que entra aquí consiste en asumir el nacimiento fuera de la gramática de la primera persona y la metafísica de la presencia. En el *asumir más tarde* el nacimiento se revela el carácter originariamente intersubjetivo del don, carácter que responde al mismo tiempo a la donación del mundo del otro y que determina los prójimos como próximos[134]. «El nacimiento es, en sí mismo, apertura a un pasado "más antiguo" que todo pasado asumible, pasado que jamás ha estado presente para el adveniente»[135]. Advenimiento inocente que no puede ser pensado en términos de moral. Recobrar el sentido del acontecimiento del nacimiento, comprender que se es aquél olvidado, supone que la *egoicidad* es la forma subyacente de la estructura subjetiva y que la *ipseidad* no se modaliza hasta asumir el nacimiento como acontecimiento absolutamente propio: «La ipseidad, si ella es originaria, comprende en ella el desajuste originario de lo original y de lo originario que pertenece intrínsecamente al origen en su sentido acontecial»[136]. Esto es, pues, que el comienzo acontece más allá del principio, pero aquí la *ipseidad* es neutral antes de ser impropia[137]. Así, al desplazar la posibilidad de apropiación del nacimiento en su sentido acontecial, la apropiación de lo propio se torna inacabable y se radicaliza el sentido de la aventura, pues su captación se torna imposible[138]. El desajuste de la *ipseidad* frente a la *egoicidad* es un desajuste originario, impuntualidad que reposa y despliega un momento antes del tiempo, no hay modo de plantear desde aquí una doctrina de la subjetividad como origen ni como determinación temporal, pero sí permite y exige plantear la subjetividad de otro modo: «Ya que él no es contemporáneo de su venida al mundo, porque él no puede ni acoger ni apropiarse propia ni enteramente de este acontecimiento,

133 *Ibíd.*, p. 102.

134 Para un análisis más detallado del problema de la intersubjetividad y su relación con el nacimiento, cf. *ibíd.*, pp. 109-110; así como los del carácter intersubjetivo del habla, pp. 220 y ss.

135 *Ibíd.*, p. 103.

136 *Ibíd.*, p. 105.

137 Si los posibles intramundanos están delimitados por las posibilidades efectuadas por los otros que anteceden mi nacimiento, fuera de toda sociología (cf. Heidegger, *Briefe über den Humanismus*, *op. cit.*, p. 317), el *das Man* (*SuZ.*, Cap. 4, esp. § 27 y Cap. 5, § 35) no podría dar cuenta de las diferencias específicas entre los mundos particulares dentro del ser impropio. Cf. Romano, ET, pp. 201 y ss., EM, pp. 123 y ss.

138 El acontecimiento sólo es visible como el acontecimiento por el que el adveniente se adviene a sí mismo implicándose en lo que le arriba. Este advenimiento a sí mismo, que expresa la aventura «en tanto que está constantemente en instancia» (cf. Romano, EM, p. 76), es el tiempo. Por lo tanto, una hermenéutica acontecial implica una hermenéutica del adveniente así como una hermenéutica de la temporalidad.

su apropiación de lo propio, su singularización, se revela al adveniente como una tarea a llevar a cabo: su singularidad misma se declina como historia»[139]. El acontecimiento del nacer es protoacontecimiento en tanto que el yo convocado carece de singularización y, en tanto que no hay experiencia que pueda ser asignada a una *ipseidad*, es inmemorial en un sentido distinguido. No existe, pues, experiencia del nacimiento si no acontece desde una «comprensión retrospectiva».

El tercer momento que debemos señalar es el que considera el nacimiento como retardo originario del origen que, al estar mentado en la estructura misma de la aventura humana, salpica, por decirlo así, el sentido de los principales aconteciales, afectando al sentido fenomenológico de los posibles[140]. El nacimiento abre mi presente a un pasado más antiguo que todo pasado asumible, un, dice Romano, más-que-pasado (*plus-que-passé*) ya que nunca ha sido presente. Me abre a posibilidades que no proyecto y a las que no puedo responder. Las posibilidades que me son abiertas están destinadas y domiciliadas por este acontecimiento. La historia que me antecede es la de los otros pero me dispensa de ella ya que el nacimiento es, para la aventura humana, la *fuente de lo posible en general*: naciendo estoy anticipado (*devancé*) y advertido (*prévenu*) por los posibles que trascienden todo proyecto mío, se dirige en consecuencia a mí excediendo toda comprensión. «Nacer en este sentido es tener *una* historia que no es propia. Historia pre-personal, inasumible, que excede a la aventura, inconmensurable a mis proyectos y, en consecuencia, inagotable. A partir de este sentido que sobrepasa mi aventura y del que no soy origen, se despliega para mí un destino[141]. Pero la noción de destino debe ser entendida como el retardo sobre todo posible y sobre todo sentido de mi propia aventura, su uso no es fatalista. Describe el estar lanzado a la comprensión acontecial de sí. Este pasado inasumible, al que siempre llego tarde, también indica que lo posible ya esté siempre anticipado (*en avance*) sobre mí y configura una forma del advenir que puede transformarse a partir de la conmoción que las eventualidades[142] provoquen efectivamente en mi *ipseidad*[143].

139 Romano, EM, p. 105.

140 El mundo como horizonte de acontecimientos imprevisibles se abre como posibilidad de vivir eventualidades. Cf. *ibíd.*, pp. 106-112.

141 *Ibíd.*, p. 107.

142 La distinción acontecimiento y adveniente no es completa. Es necesario pensar más allá de las distinciones ontológicas heideggerianas. Una de las formas que nos auxilian para ello es la «eventualidad». Sobre la eventualidad y su sentido acontecial, cf. *ibíd.*, pp. 112 y ss.

143 Las «eventualidades» mientan las múltiples formas de presentarse lo posible, en ellas se describen los diversos pliegues que dan cuenta efectiva de la indeterminabilidad de la aventura. Es necesario notar que lo posible y las «eventualidades» surgen del acontecimiento del nacimiento. Éste otorga al advenir, con su excedente de sentido, su irreductibilidad a mis proyectos y al comprender. La eventualidad es, pues, la posibilidad de la que no soy la medida, pero sobrepasa mi aventura y mi muerte ya que puede ser compartida y retomada por los que me sobreviven. Es relación originaria con el mundo pensado como donación real. Cf. *ibíd.*, p. 107. Para la diferencia sustancial entre el análisis de la muerte y el del nacimiento como punto de ruptura fundamental con la ontología del *Dasein*, cf. *ibíd.*, p. 108, nota 16.

Los análisis precedentes son deudores de la estructura hermenéutico-fenomenológica del acontecimiento. Gracias a ella hemos podido vislumbrar la génesis de una distinción radical. Metodológicamente el análisis fenomenológico debe distinguir las regiones ontológicas sobre las que descansa el fenómeno a describir. La confusión de regiones responde a lo que Husserl llamó *metábasis eis állo génos* —esto es, un cambio retórico en el principio, un salto de regiones.[144] Este punto de partida ha conducido el análisis con el que hemos presentado este texto. Hemos establecido que el acontecimiento, como puro «tener lugar», no está destinado únicamente a un ente, al *Dasein*, ni ha surgido de la analítica que le es propia al carácter existencial de este ente ejemplar. Los existenciarios vendrían finalmente a reparar las diferentes formas en las que los modos de ser se ven removidos de sus ejercitaciones y reposarían en lo que les está posibilitado por ellos. Así, el acontecimiento no es susceptible de ser pensado por el *ego*, ni en términos de predicación. La estructura *ousía-symbebekós* no es afortunada para ello. El acontecimiento impersonal ha sido presentado a través de la gramática del «Il y a», ella describe un hecho donde el brillar del relámpago «afecta» tanto al cielo como a la tierra, a las nubes a las que delimita su silueta, al lago donde se refleja, etc., esto es, expresa que su sobrevenida no está referida únicamente a un *quién*, también afecta a todo aquello por lo que se pregunta *qué es*[145]. Sólo como «tener lugar» el acontecimiento presenta su fenomenalidad[146]. Este análisis se ha realizado a partir de cuatro distinciones desde las que podamos separar la región del hecho intramundano o aconteciario («événementi*e*l») y la región de los acontecimientos en su sentido acontecial («événementi*a*l»)[147].

La *primera* diferencia consiste en establecer que todo hecho pasa y que puede sobrevenir a cualquiera, esto es, es testimoniado por todos. Mientras que el aconte-

---

144 Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, ed. de Elmar Holenstein, 1975 [Hua XVIII], pp. 159, 161-163, 210-211. También §§ 11, 16-20, 41, 42, 44, 46, 49-51. El análisis de las regiones necesariamente distintas tiene consecuencias para la historia de la filosofía. El principio de no contradicción es una verdad evidente que no necesita de comprensión o aceptación. Los movimientos intelectivos que participan de él no podrían ser verdaderos si no lo aceptan radicalmente. *Ergo*, no pueden confundirse. Husserl, a diferencia de Frege, Carnap y Russell, no designa ninguna existencia real deducida de la lógica. Para la crítica a la insuficiencia de pensar el ser y la nada a partir de la lógica de predicados, cf. Romano, IA, pp. 295 y ss.

145 Romano, EM, p. 37.

146 En el «tener lugar» revela propiamente su manifestación y se hace posible el análisis fenomenológico. Al pensar el acontecimiento como lo incondicionado y como aquello que no resulta de una serie de relaciones que le hagan surgir (cf. Romano, IA, p. 90), Romano ha planteado una identificación radical entre el acontecimiento y el origen, pero como un origen que no está sometido a la lucidez del darse cuenta ni a la formalización del presente como momento privilegiado del tiempo. Es un origen que no comienza sino como ya acaecido, origen impuntual que sólo puede ser pensado como donación.

147 El título acontecial («événementi*a*l») envía el acontecimiento a su propio sentido; mientras que aconteciario («événementi*e*l») califica todo lo que tiene relación con el acontecimiento en tanto que hecho intramundano. Cf. Romano, EM, pp. 80 y ss.

cimiento sobreviene a alguien, está dirigido completamente a una *ipseidad*[148]. Tiene un «soporte óntico de asignación determinado». Aquel en el que el adveniente está implicado él mismo en lo que le arriba, de tal manera que surge transformado porque viene a comprenderse de otro modo. El acontecimiento no es un hecho que sobreviene primero, él adviene *como* esta transformación. La *segunda* diferencia consiste en que el hecho aparece dentro del horizonte de un mismo mundo y en un contexto aconteciario, es «la unidad articulada de sentido a partir de la cual este acontecimiento puede ser comprendido»[149]. El acontecimiento, que remueve [*bouleverse*] el conjunto de los posibles del adveniente, no tiene un contexto predado: «no se inscribe en el mundo, sino abre un mundo»[150] rearticulando su sentido. La *tercera* consiste en la anarquía del acontecimiento. «Toda [proto]causa (*Ur-sache*) [...] significa siempre el reenvío a otra cosa (*Sache*) de donde el resto procedería»[151], no permite ir más atrás de su evidencia, mientras que el hecho, como *factum*, se presta a una arqueología causal, pues desde que él es realizado, su posibilidad es efectuada, agotada. El acontecimiento, ya que «reconfigura cada vez el mundo para aquel a quien sobreviene», reserva una «carga de posibilidades y, por consecuencia, de advenimientos». El *cuarto* indica que el carácter anárquico del acontecimiento realza su temporalidad. El hecho se inscribe en un presente que puede fecharse, pues entra en un encadenamiento de causas y fines reparables. Su actualidad se limita a su efectividad. El acontecimiento, al contrario, desborda el presente abriendo la posibilidad en general. Es retrospectivo porque *siempre-ya* ha tenido lugar, pues se le comprende «después», y prospectivo, *futuro*, porque abre los posibles. El presente, el *instante*, es el lugar de la transformación de la que el acontecimiento es el origen. El acontecimiento es temporalizante en tanto que «su temporalidad como temporización significa el estar-siempre-ya-en-el-pasado-lo-que-será-como-presente»[152].

Estas distinciones, fenomenológicamente entendidas, deben estar en la base de todas las reflexiones que hemos presentado. De ellas participa la idea de acontecimiento puro, de acontecimientos que excluyen un cambio y de acontecimientos de los que resulta una reformulación de la subjetividad. Aquí hemos partido del

---

148 El problema de la ipseidad vendría a ocupar el lugar de una crítica cuidadosa al problema heideggeriano de la *Jemeinigkeit* y la *Selbstheit*. Ellas prohíben, cada una a su modo, la acontecialidad del acontecimiento en su sentido único. El planteamiento de la ipseidad a partir de esta problemática y en torno de su propia constitución. Cf. Romano, ET, pp. 194, 248-249, 256, EM, pp. 123 y ss.

149 Romano, EM, p. 47; también «El acontecimiento es ese sentido irreductible que surge en la aventura humana como su propio origen y que puede ser *comprendido* en su tenor acontecial ("événemential") propio, pero que no puede ser explicado», p. 81.

150 *Ibíd.*, p. 56.

151 *Ibíd.*, p. 61. Es necesario advertir aquí el análisis del Libro XI de las *Confesiones* de san Agustín llevado hacia una comprensión efectiva del tiempo. Cf. Romano, ET, pp. 90 y ss.

152 Romano, EM, p. 182.

análisis impersonal del acontecimiento para conducirnos a su emplazamiento en la subjetividad; ella surge ahora de un modo distinto. El lector atento habrá recordado más de una vez el análisis bergsoniano de la atención a la vida, pero también habrá reparado en que aquí no existen esquemas de la memoria. Hemos visto que los acontecimientos mundanos son cambios cualitativos que reconfiguran el sentido. Recordando una fórmula afortunada en el pensamiento francés contemporáneo: a tanto padecimiento, tanto acontecimiento.

III

Esta «hermenéutica acontecial» ha permitido pensar la alteridad de lo subjetivo más allá de la dialéctica hegeliana —que eventualmente afecta a la hermenéutica de Gadamer—, y lo hace de un modo ciertamente novedoso: toda reconfiguración, feliz o dolorosa, otorga una relación de sentido a las palabras. El lenguaje es, en un sentido, donación impersonal, «Il y a» de lo que acontece, modo de donación de una ligazón que se reafirma. Su fenomenalidad se expresa en el presentarse intersubjetivo. Un presentarse que viene a articular la relación social comunicativa y que muestra mi responsabilidad respecto a la articulación de mi pensamiento; pero lengua que testimonia el advenimiento de lo que está dirigido a la *ipseidad*. El lenguaje cumple la búsqueda de interconexión del pensar. Gracias a él el pensamiento abandona su soledad y a su vez se presenta como lo otro de un pensamiento solitario, enseña el pensamiento del yo en conexión social. Es aprendizaje y aprehensión. Se toma la palabra prendiendo el lenguaje, aprendiéndolo, tomándolo, participando de él[153]. Es más que un utensilio. El habla es exposición apropiadora, singularizante, en tanto que toma como base experiencias singulares. La palabra otorga acontecimiento en tanto que sentido único que surge de una egoicidad[154]. Muestra de lo singular y de lo intersubjetivo, pero a su vez es enseñanza. Ninguna distinción legislativa le es anterior, ella no reposa en acuerdos previos que bien podrían surgir de la ebriedad y el cansancio. El acontecimiento como palabra que presenta lo Otro del sí mismo no sólo tiene su sino en aquel que le sobrevive absolutamente distinto. *Pathos* positivo que otorga a la palabra la dignidad de una escucha radical.

153 Romano hace uso aquí de *en l'apprenant de*, donde resuena *prendre* y, más tarde, *en la prenant* que nos conducen al juego que continúa en *prendre la parole*. Hay que mantener la solicitación continua entre el aprendizaje (como prender) y el aprendizaje que se aprende. Sus análisis sobre el lenguaje como socialidad son inseparables de los hechos por Lévinas, pero tienen una distinción específica. En la crítica levinasiana a la ontología como filosofía del poder, se anuncia la comprensión en el juego comprender-prender y se enfatiza el prender del comprender (el *pris* del *prendre* como salido de *compris*).

154 Romano, EM, pp. 220 y ss.

Pero en otro sentido, en su rango meramente verbal, el lenguaje es el aprendizaje que surge de la palabra que anuncia que algo pasa sin huellas de sujeto. Como «Il y a» responde a la gramática no subjetiva en la que no hay sujeto de designación sino mero «ocurrir», «advenir», «producirse». Acontecimientos puros que se nombran más allá de la estructura del *logos*:

> «Afuera, anochece, llueve. La lluvia incrementa la violencia, golpea sordamente la tierra, con sus tristes letanías o sus bruscos cambios, ya rabiosa y desconfiada, ya de nuevo pacificada, pacificante, olorosa como una flor que surge en el corazón de esta luz sombría, más lejos y más cerca de nosotros, inundando todo con su dulzura. Repentinamente, en el tiempo sin duración del instante, resplandece un relámpago: ilegible rúbrica de luz a la que, tras apagarse, sigue inmediatamente el trueno. Una ventana restalla, la tempestad ha estallado. Grito blanco e inarticulado en el calor eléctrico, con sus advertencias mudas, sus llamadas locas e imposibles; el implacable combate de una armada invisible en marcha o de una marejada que deja la tierra extenuada, socavada, inerte»[155].

La unidad de este acontecimiento no subjetivo, indesignable más allá del «Il y a» y de acontecimientos de removimientos de los posibles está, hasta ahora, anunciada en el llamado «holismo» de la experiencia[156]. Éste ya no atiende a la deducción del sujeto a partir del acontecimiento; ayuda a plantear el problema fenomenológico del mundo asumiendo la vida como fenómeno holístico completo. Un trabajo tal abriría muchos caminos fenomenológicos valiosos. No podemos adentrarnos aquí en ello. Sólo esperamos que el desarrollo por venir atienda algunos planteamientos apenas revisados en sus obras anteriores; mientras tanto, nos queda callar y esperar.

Bibliografía de Claude Romano

L'événement et le monde, París: PUF, «Epiméthée», 1998, 2.ª ed. 1999 (trad. americana de Shane Mackinlay, *Event and World,* Nueva York: Fordham University Press, 2009; trad. española de «Introduction», «Acontecimiento y mundo», por Patricio Mena Malet y Enoc Munoz, *Persona y Sociedad*, vol. XXI, n.° 1, abril de 2007, pp. 114-137; se prepara una traducción completa por José Fernando Rampérez Alcolea y Emilio Velasco, Castellón: Ellago Ediciones).

155 *Ibíd.*, pp. 5-6. Cf. traducción española de «Introduction», «Acontecimiento y mundo», por Patricio Mena Malet y Enoc Munoz, *Persona y Sociedad*, vol. XXI, n.° 1, abril de 2007, pp. 114-137, p. 115. Traducción ligeramente modificada.

156 Romano, ACR, y la conferencia «En deçà de l'événement: le problème du monde et le holisme de l'expérience», en AT, pp. 87 y ss.

L'événement et le temps, París: PUF, «Epiméthée», 1999 (trad. de Stephen E. Lewis, *Event and Time,* de próxima aparición, Nueva York: Fordham University Press).
Lumière (novela), Editions des Syrtes, 1999.
Il y a, París: PUF, «Epiméthée», 2003 (trad. de Stephen E. Lewis*, There is,* de próxima aparición, Nueva York: Fordham University Press).
Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner, París: Gallimard, «Nrf Essais», 2005.
Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontecial, Éditions de l'Université Alberto Hurtado, 2008 (trad. italiana bajo la dirección de Carla Canullo*, Il possibile e l'evento. Introduzione all'ermeneutica evenemenziale,* Milán: Mimesis edizioni, 2010; trad. alemana de Till Grohmann del capítulo I, por aparecer, en *Erscheinung und Ereignis,* Munich: Wilhelm Fink, 2010; traducción rumana del capítulo I de Sorin Marica, por aparecer, en *Vox Philosophiae*).
Au coeur de la raison, la phénoménologie, París: Gallimard, «folio-essais», 2010.
L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale, París: PUF, «Quadrige», 2010.
De la couleur. Un cours, Editions de la Transparence, 2010.

Bibliografía secundaria seleccionada

Beaudoin, Nicolas. «L'herméneutique événementiale de Claude Romano et sa critique de l'ontologie fondamentale», *Phares,* n.° 4, 2004, pp. 48-59.
—. «L'herméneutique événementiale de Claude Romano au regard de l'ontologie fondamentale de Sein und Zeit: la question de l'origine du sens», *Science et Esprit,* 2004, vol. 56, n.° 3, pp. 321-337.
Bleikasten, André. «Méditations sur Faulkner», *Le Monde des Livres,* 10 de junio de 2005, p. III.
Boisset, Emmanuel. «L'événement est inadmissible, d'ailleurs il n'existe pas», en D. Alexandre, M. Frédéric, S. Parent y S. Touret (dirs.), *Que se passe-til? Evénements, sciences humaines et littérature*, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 57-78.
Camilleri, Sylvain. «Traversée phénoménologique de la souffrance à partir de Marion, Lévinas, Henry et Romano», *Iris* (Beirut), «Études sur Claude Romano», vol. 28, 2007, pp. 111-138.
Canullo, Carla. «Naissance et origine», *Transversalités,* 96, octubre-diciembre de 2005, *dossier* «Penser l'événement: autour de l'oeuvre de Claude Romano», pp. 1-18.
—. *Introduction à Claude Romano, Il possibile e l'evento. Introduzione all'ermeneutica evenemenziale,* Mimesis Edizioni, en prensa.
Crom, Nathalie. «Faulkner, au coeur du réel», *La Croix,* 23 de junio de 2003, «livres et idées», p. I.

DESCHEPPER, JEAN-PIERRE. «Claude Romano, L'évenement et le temps», *Revue Philosophique de Louvain*, 2003.

DUBOUCLEZ, OLIVIER. «La phénoménologie à la lettre: Faulkner et l'herméneutique événementiale de Claude Romano», *Iris* (Beirut), «Études sur Claude Romano», vol. 28, 2007, pp. 155-172.

FALQUE, EMMANUEL. «La phénoménologie de l'expérience», *Transversalités,* 96, 2005, pp. 19-38.

FIDEL, JEAN-LUC. «L'oubli de l'événement», *La Quinzaine Littéraire,* 16-30 de septiembre de 1998, pp. 23-24.

FORNARI, ANIBAL. «Venir al-mundo-de-la-vida: Ontología del nacimiento y ampliación de la razón», *Tópicos* (Santa Fe), 16, 2008, pp. 87-110.

GABRIEL, FABRICE. «Contre-chant», *Les Inrockuptibles,* n.° 491, abril-mayo de 2005, pp. 74-75.

GREISCH, JEAN. «"L'herméneutique événementiale". De la mondification à la temporalisation du temps», *Critique,* n.° 648, mayo de 2001, pp. 401-425.

—. «Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité», *Recherches de Science Religieuse,* 2003/2004, tomo 91, pp. 591-610.

—. «L'événement et ses traces», *Transversalités,* 96, 2005, pp. 39-52.

—. *Qui sommes-nous? Chemins philosophiques vers l'homme (Novembre 2006),* Lovaina: Peeters, 2009, pp. 395-418.

HATEM, JAD. «Variations sur *Lumière* de Claude Romano», *Iris* (Beirut), «Études sur Claude Romano», vol. 28, 2007, pp. 173-180.

KHABBAZ, LYNE. «L'épreuve de l'événement supra-individuel: pour une phénoménologie de l'expérience historique», en D. Alexandre, M. Frédéric, S. Parent y S. Touret (dirs.), *Que se passe-t-il? Evénements, sciences humaines et littérature*, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 19-36.

—. «Claude Romano, Il y a», *Philosophie,* 83, 2004, pp. 93-96.

—. «Claude Romano, philosophe de l'événement», *Iris* (Beirut), «Études sur Claude Romano», vol. 28, 2007, pp. 39-80.

LONGNEAUX, JEAN-MICHEL. «L'égoïté comme véritable événement. Approche critique de l'oeuvre de Claude Romano», *Iris* (Beirut), «Études sur Claude Romano», vol. 28, 2007, pp. 139-154.

MACKINLAY, SHANE. «Phenomenality in the Middle: Marion, Romano and the Hermeneutics of the Event», en Ian Leask y Eoin Cassidy (eds.), *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*, Nueva York: Fordham University Press, 2005, pp. 167-181.

MARTINS, JOÃO. «Subjectividade e Racionalidade em Claude Romano», en Maria José Cantista (ed.), *Desenvolvimentos da fenomenologia na contemporaneidade,* Oporto: Campo de Letras, 2007.

—. *A exitência à luz dos eventos - uma introdução à obra de Claude Romano,* FLUP, Dissertação de Mestrado, Facultade de Letras Univ. Porto, 2009.

Mena Malet, Patricio. «Experiencia y natalidad en Paul Ricoeur y Claude Romano», *Act,* n.° 2, Santiago de Chile, octubre de 2006.

—. «Paul Ricoeur y Claude Romano: hospedar el mundo y el acontecimiento», *Iris* (Beirut), «Études sur Claude Romano», vol. 28, 2007, pp. 91-110.

—. «Natalidad, acontecimiento y hospitalidad. Reflexión a partir de las obras de Paul Ricoeur y Claude Romano», *La Lámpara de Diógenes,* 14-15, 2007, pp. 90-102.

—. «La herida del adveniente. Acontecimiento, memoria y testimonio a partir de la fenomenologia acontencial de Claude Romano», *Actuel Marx/Intervenciones,* n.° 6, 2008, pp. 197-211.

—. «Para una poética de la invención. Entre Paul Ricoeur y Claude Romano», en Sylvia Eyzaguirre Tafra (ed.), *Fenomenologia y Hermenéutica, Actas del I Congreso Internacional de Fenomenologia y Hermenéutica,* Las Condres: Universidad Andres Bello, 2008, pp. 445-458.

—. «La comedia del mundo y la irrupción del acontecimiento. Bruce Bégout y Claude Romano», en Patricio Mena, Enoc Muñoz e Iván Trujillo (eds.), *El sujeto interrumpido - la emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea,* Santiago de Chile: Presses de l'Université Alberto Hurtado, 2009, pp. 129-155.

Pascal-Mousselard, Olivier. «Le nerf de Faulkner», *Télérama,* n.° 2.883, abril de 2005, p. 50.

Popa, Delia. «Advenir à soi-même à partir de ce qui excède. Claude Romano et l'aventure du sens», *Studia Phaenomenologica,* IV, 2004, 1-2, pp. 191-208.

Samoyault, Tiphaine. «Claude Romano, L'événement et le monde», *La Quinzaine Littéraire*, n.° 744, 1 de agosto de 1998, p. 37.

—. «Le chant et le phénomène», *La Quinzaine Littéraire,* n.° 900, mayo de 2005, pp. 15-16.

Schmit, Pierre-Etienne. «Il y a de Claude Romano», *Le Cercle Herméneutique,* 2004-2005, pp. 293-295.

—. «Pour une phénoménologie herméneutique de la littérature. Pour continuer *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner* de Claude Romano», *Le Cercle Herméneutique,* 5-6, 2005-2006, pp. 140-163.

Sebbah, François-David. «Claude Romano, L'événement et le temps», *La Recherche, hors-série* n.° 5, abril de 2001, p. 109.

Sladek, Jennifer. «The constitution of the Advenant in Romano's *L'événement et le monde*», *Iris* (Beirut), «Études sur Claude Romano», vol. 28, 2007, pp. 81-90.

Capítulo VI
Jocelyn Benoist: De la fenomenología a un realismo contextualista

Misericòrdia Anglès

I

Introducción: biografía intelectual[157]. Jocelyn Benoist nació en 1968 en París. Creció en un pequeño piso parisiense rodeado de libros de filosofía y literatura clásica debido a que su padre era profesor de filosofía de enseñanza secundaria. Preparó el ingreso a las *grandes écoles* en el prestigioso *lycée Henri-IV* con éxito, ya que ingresó a los 18 años en la *École Normale Supérieure (rue d'Ulm)* clasificado el primero, permaneciendo allí de 1986 a 1991 estudiando filosofía.

En la ENS fue formado en la tradición fenomenológica francesa, siendo entonces su principal maestro Didier Franck (en aquel momento la figura intelectual dominante en el departamento de filosofía), a quien todavía admira y reconoce como filósofo genuino. Benoist encuentra a faltar en su generación la presencia de grandes maestros, tal como habían existido en generaciones anteriores.

En los años finales en la ENS, Benoist se sintió atraído por la obra de Jean-Luc Marion (de quien no fue nunca alumno), en tanto que la veía como una alternativa al ontologismo de Heidegger[158]. Sin embargo, la orientación teológica de Marion no sólo no interesaba a Benoist, sino que le causaba rechazo. Una razón de ello se encuentra en el ateísmo al que Benoist se adhiere con claridad, pero más allá de este motivo aparecería también una disonancia filosófica acerca de la noción de donación en Marion, discrepancia que Benoist desarrollaría filosóficamente más adelante de forma más explícita. La fenomenología como perspectiva constitutivamente espiritualista no sería capaz de hacer frente al mundo real en tanto que

---

157 Debo agradecer a Jocelyn Benoist la abundante información que me ha proporcionado y que me ha permitido esbozar su biografía intelectual, así como la ayuda prestada siempre con rapidez y generosidad facilitándome distintos materiales que he utilizado en la redacción de este trabajo. La responsabilidad del presente texto, con los aciertos y fallos que pueda contener mi exposición, es solamente mía.

158 La obra de Benoist más marcada por la influencia de Marion es J. Benoist (1994), *Autour de Husserl: l'ego et la raison*, París: Vrin.

real, al que de hecho estaría sustituyendo con una infundada explicación espiritual sobre la donación[159].

Por ello Benoist decidió trabajar bajo la dirección de Jean-François Courtine, del que admira su profundo conocimiento de la historia de la filosofía, la gran diversidad de sus intereses y el rigor y precisión de sus análisis. Además de estas cualidades como supervisor, Courtine le enseñó la importancia del estudio de los autores menores para entender la articulación profunda del devenir de las ideas dentro de la historia de la filosofía. En el caso de Benoist comportó una visión nueva de la historia de la filosofía de habla alemana, como se muestra en sus publicaciones sobre la filosofía austríaca y la tradición epistemológica. De Courtine Benoist aprende el sentido de la historicidad de los conceptos.Tras escribir su tesis de doctorado sobre Kant y la subjetividad[160] desde una perspectiva todavía fiel a la tradición fenomenológica francesa, Benoist experimentó la necesidad de situarse en un punto de vista más realista.

Esta inquietud, junto con otras causas, le llevó a hacer un giro hacia la filosofía analítica a partir de 1993. Estas otras causas son, por una parte, la relectura de Frege, por otra el encuentro con su futura mujer, la filósofa analítica Sandra Laugier, que en aquellos momentos estaba especializándose en la filosofía de Quine y Wittgenstein. Laugier le abriría un nuevo mundo, el de la filosofía analítica, aunque más bien desde la perspectiva de la denominada «filosofía postanalítica», la cual mantiene cierta distancia crítica respecto al planteamiento analítico ortodoxo (aunque en realidad Benoist siempre se ha interesado más por los autores más ortodoxos, como J.L. Austin). Desde aquel encuentro Benoist tendrá en Laugier alguien con quien puede dialogar y aprender de la tradición analítica. Fue también a través de Laugier que Benoist conoció a un filósofo que le marcó profundamente, Jacques Bouveresse. Con él profundizará en el conocimiento de la tradición analítica y su

159 En palabras del mismo Benoist encontramos explicada al detalle su evolución en relación con la filosofia de Marion: «En fait le paradoxe est que c'est la partie proprement théologique de l'œuvre de Marion qui m'influençait, cela alors même que j'étais et demeure fondamentalement athée. J'ai toujours eu plus de mal à prendre au sérieux la partie historique de son œuvre, qui me paraît souffrir du défaut français (auquel j'ai moi-même, comme tout le monde, sacrifié dans ma thèse) de la projection dans l'auteur étudié. En revanche sa façon de poser la question de Dieu "après la fin de la métaphysique" devait me marquer durablement. En un sens tout un axe de ce que j'ai fait au tout début, axe qui se prolonge plus loin qu'on ne pourrait penser dans ce que j'ai fait jusqu'à une date assez avancée, pourrait s'identifier à la question de l'athéisme après la fin de la métaphysique: qu'est-ce qu'être athée et comment l'être dans une telle situation historiale? De ce point de vue j'ai toujours admiré *L'idole et la distance*, l'œuvre la plus radicale de Marion à mes yeux, et je conserve une tendresse particulière pour ce livre.
Pour que ce champ de questionnement s'éloigne de moi, il a fallu que progressivement le thème (post-) heideggerien de "la fin de la métaphysique" perde son sens pour moi, et cela a été un processus très lent et laborieux, au fil du déplacement de mes intérêts et de mes chantiers» (texto proporcionado por J.Benoist).

160 Publicada posteriormente, después de ser revisada y modificada, en forma de libro: J. Benoist (1996), *Kant et les limites de la synthèse: Le sujet sensible*, París: PUF. En esta obra Benoist todavía se interesa por la fenomenología, pero sólo espera encontrar en ella material para tratar de un tema, el que entonces le interesaba: la relación entre sensibilidad y subjetividad.

historia y, sobre todo, recibirá la fuerte influencia de Wittgenstein. Benoist define la influencia de Wittgenstein más bien en sentido negativo, es decir, le aporta los instrumentos críticos que en aquel momento necesitaba para aplicar a la concepción fenomenológica clásica.

Finalmente, una influencia crucial para Benoist durante los últimos 15 años ha sido la de Vincent Descombes. Aunque de entrada Benoist se sentía alejado de la propuesta de Descombes ya que implicaba un retorno a cierta metafísica (metafísica social), en la actualidad Benoist cree que su evolución hacia un realismo contextualista le ha ido acercando a la concepción de Descombes. Todavía les separa la presencia de la concepción fenomenológica en Benoist, cuando Descombes es absolutamente crítico respecto a la fenomenología. Sin embargo, ambos abogan por un realismo y subrayan el papel de la percepción en nuestra adhesión a la realidad.

Meramente ojeando los prólogos y notas de los libros de Benoist, constatamos hasta qué punto ha entrado en diálogo con muchos filósofos contemporáneos, a muchos de los cuales conoce personalmente y con los que ha debatido sus ideas. El espectro es muy amplio y también nos permite constatar el gran abanico de lecturas de Benoist, además de su erudición histórica. Nos limitaremos a destacar aquí la influencia que ha ejercido sobre él Charles Travis, que con su contextualismo tiene un peso específico claro en el desarrollo de la propia propuesta de Benoist del realismo contextualista.

Además de sus estudios en la ENS, Benoist también estudió en la Sorbonne (París-I, París-IV), y las universidades de Nanterre (París-X) y de Poitiers. El doctorado lo realizó en la Universidad de Nanterre en 1994 y obtuvo la habilitación (Habilité à diriger des recherches) en la Université de Paris-IV Sorbonne, el año 2001.

En cuanto a su carrera académica, después de haber sido docente en la Universidad de Rennes, en la actualidad Benoist es *Professeur des universités* en la Université de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne) de Teoría del conocimiento y Filosofía contemporánea. Asimismo es director desde 2010 de los Archivos Husserl de París (*Archives Husserl - École Normale Supérieure*) e investigador permanente del CNRS. Fue aceptado como miembro del «Institut Universitaire de France» (2007-2011).

Asimismo, ha desarrollado una importante carrera internacional como profesor, en la que destacan los cursos que desde hace años imparte regularmente durante los semestres de primavera como *White's Visiting Profesor* de la Universidad de Chicago. También ha impartido clases como profesor visitante en los siguientes centros: Université de Lausanne, Université Laval de Quebec, Northwestern University y Universidad de Keio en Tokyo. Mención aparte merece su relación con Italia. Profesor visitante de las universidades de Verona y del Collegio San Carlo de Módena, Benoist mantiene diversas conexiones profesionales y de amistad con colegas italianos. Muestra de ello son las diversas publicaciones de Benoist origi-

nalmente en italiano y un buen número de traducciones de sus libros al italiano, a menudo con diferencias debido a su adaptación dirigida al público italiano.

Referente al conjunto de su obra, el primer hecho que se puede observar a primera vista es la cuantiosa producción de Benoist. La obra propia es enorme si consideramos su juventud. A ella hay que añadir actividad editorial de distinto tipo (por ejemplo, es director de la colección Passages, Editions du Cerf, París) y también algunas traducciones del alemán.

II

Análisis de la obra de Jocelyn Benoist. Como ya hemos visto en su biografía intelectual, un momento crucial para entender el sentido del conjunto del pensamiento de Benoist es su alejamiento paulatino de la fenomenología, al menos entendida ésta en un sentido estricto. Otra cosa distinta sería entender que en realidad Benoist ha abierto la fenomenología a cierto tipo de diálogo con la filosofía analítica. Ahora bien, este diálogo no aparece como un fin en sí mismo, no se trata de intentar construir puentes entre tradiciones distintas. Tampoco se pretende comparar, complementar o relacionar la noción de intencionalidad propia de la fenomenología con nociones afines en filosofía analítica, sino que el diálogo surge a partir de necesidades filosóficas. Más bien la perspectiva de trabajo de Benoist se oriente afirmando que los problemas genuinos son los que tienen prioridad, lo que importa son los problemas filosóficos por ellos mismos. De hecho, el pensamiento de Benoist ha ido evolucionando rápidamente a partir de sucesivas puestas en cuestión de sus propios planteamientos. Nunca considera que la preocupación doctrinal o la pertenencia a una corriente filosóficamente determinada aporten nada por sí mismas.

Por ello mismo se hace difícil sintetizar la trayectoria del pensamiento de Jocelyn Benoist. Desde muy pronto se caracterizó por ser extremadamente productivo, con publicaciones que aunque giran alrededor de unas mismas preocupaciones, no caen en repeticiones inútiles. Muy joven todavía, antes de cumplir 30 años, ya había publicado lo suficiente para ser reconocido como un brillante fenomenólogo, quizá incluso como el heredero más destacado de la fenomenología francesa de su generación.

No obstante, sería erróneo pensar que para Benoist la fenomenología fue un mero punto de partida en el que se encontró por pura situación generacional y que a partir de cierto momento quedó en segundo plano. En realidad su pensamiento puede entenderse como una interpretación muy personal del lema husserliano «volver a las cosas mismas» (*Zu den Sachen selbst!*).

Tampoco sería correcto imaginar que tras su giro a lo analítico se haya despreocupado de la fenomenología ni que haya pasado en su obra de puntillas a la hora de

explicitar su relación con la fenomenología. En el libro *L'idée de phénoménologie*[161] se recogen un conjunto de textos en los que de modo muy personal Benoist expone una visión de conjunto de la fenomenológica francesa contemporánea y se sitúa en relación con ella. En el primer capítulo, *Sur l'état présent de la phénoménologie*[162], analiza los distintos tipos de relación que se han establecido entre fenomenología y filosofía analítica además de explicar cómo el giro mentalista realizado en los años ochenta por autores como Fodor ha repercutido en esta relación. Por una parte, la filosofía de la mente propició un interés por la fenomenología por parte de filósofos de tradición analítica. Por otra, autores como M. Dummet desarrollaron la tesis de la raíz común de la fenomenología y la filosofía analítica, originando como efecto secundario de importantes consecuencias la revalorización del primer Husserl, el de las *Investigaciones lógicas*. De hecho, Benoist ha dedicado parte de su obra a estudiar con detalle tanto la llamada "filosofía austríaca" como los orígenes de la fenomenología[163]. Tanto su lectura de Frege como su profundo conocimiento del primer Husserl es esencial para entender la evolución del pensamiento de Benoist.

Ahora bien, ¿qué diálogo propone Benoist entre las dos tradiciones? Muy críticamente, denuncia que el supuesto diálogo desarrollado hasta ahora muy a menudo no ha sido verdadero. Ciertamente, se ha buscado lo compartido, pero lo que hay que hacer realmente es una crítica profunda mutua[164]. La fenomenología hasta ahora no ha escuchado realmente las críticas provenientes del ámbito analítico, traicionando el hecho de que la capacidad crítica define la fenomenología. Por ello Benoist propone una «crítica lógico-lingüística de la fenomenología»[165] y considera que autores como Austin y Wittgenstein pueden sernos muy útiles para ello aportando en cierto modo «otra forma de fenomenología».

En este mismo libro, en un bello texto dedicado a Marion (*Le «tournant théologique»*)[166], Benoist se sitúa claramente fuera del llamado giro teológico[167] den-

161 J. Benoist (2001), *L'idée de phénoménologie*, París: Beauchesne.

162 *Ibíd.*, pp.1-43.

163 J. Benoist (1997), *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne*, París: PUF; J. Benoist (2001), *Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, París: PUF.

164 J. Benoist (2001), *L'idée de phénoménologie*, París: Beauchesne, p. 37: «C'est assurément ce qu'il reste à faire aujourd'hui: aller jusqu'au bout de la fracture de la philosophie contemporaine entre deux traditions, en les faisant se critique l'une par l'autre. Plutôt que de rechercher les synthèses à tout prix, nécessairement affaiblissantes, ou une impossible identité sur le monde de l'annexion, il importe de faire jouer les ruptures jusqu'au bout, avec le plus d'esprit d'ouverture mais aussi d'esprit critique possible, afin de faire apparaître les présupposés des deux attitudes».

165 *Ibíd.*, p. 39.

166 Expresión y debate originado por Dominique Janicaud en los años noventa.

167 *Ibíd.*, p. 103. «Cher Jean-Luc Marion, je ne vous demanderai pas comme certains philosophes analytiques quel effet cela fait d'être une chauve-souris, mais enfin que me répondrez-vous si je vous dis que là où vous voyez Dieu je ne vois rien ou autre chose...».

tro de la fenomenología. Con ello no sólo rechaza una fenomenología espiritualista, sino que cuestiona el concepto de donación (*donation*) tal como aparece en un lugar central en la filosofía de Marion[168]. Sin embargo, en contraste, la indagación sobre lo dado (*le donné*) ocupa un lugar significativo en *L'idée de phénoménologie*, con el trabajo titulado *Qu'est-ce qui est donné?*[169]. Numerosos trabajos y artículos tratan de este mismo tema en el conjunto de publicaciones de Benoist, hasta el punto que la critica de la *donación* y de *lo dado* puede entenderse como eje de su obra, que en cambio propone una noción del *tener*, o *de lo que uno tiene*[170].

En el tratamiento de esta cuestión Benoist evolucionará, como podemos ver por ejemplo en un artículo sobre las distintas concepciones de la intencionalidad[171], donde se contraponen dos concepciones de intencionalidad: 1) como «apuntar a», y 2) como un «tener». Benoist propone dentro de un marco realista que percibir es *tener* la cosa, pero recalcando que este tener es algo que nosotros hacemos.

En su crítica de la donación[172] mantiene que el tener puro y simple es un tener primordial con carácter de presuposición absoluta. Así, respecto a la cuestión clásica del objeto intencional sin correlato existente, Benoist afirma que igualmente se supedita a lo real. Para hablar de algo que no existe tenemos que estar referidos realmente a algo que existe. Hay que preguntarse de qué realidad una irrealidad es presentación. Así sucede con objetos intencionales de ficción, como «Madame Bovary». Ella no existe, pero como ficción es ficción de algo que sí es, sólo puede ser ficción porque presupone el mundo real. La conclusión a la que llega Benoist finalmente es especialmente polémica y no sería aceptable en una concepción tradicional de la fenomenología, puesto que aboga y exige lo contrario de la reducción fenomenológica, una especie de contra-reducción: para aprender a aceptar nuestro contacto dado con el mundo no hay que poner el mundo entre paréntesis; por el contrario, hay que levantar los paréntesis que hayamos puesto.

En una introducción al pensamiento de Jocelyn Benoist cabe destacar algunos de sus últimos libros, en concreto cuatro libros publicados entre 2005 y 2011: *Les limites de l'intentionalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*; *Sens et sensibilité. L'intentionalité en contexte*; *Concepts. Introduction à l'analyse; Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*.

---

168 J. Benoist (2010), «Critique du donné», *Archives de Philosophie*, 73/1, 9-27. Hay traducción en catalán: «Crítica de la donació» (2010), *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, XII, 63-80.

169 *Ibíd.*, pp. 46-79.

170 Así lo interpreta por ejemplo Raoul Moati en «Jocelyn Benoist: Eléments de philosophie réaliste», 2012, http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article379

171 J. Benoist (2007), «Two (or Three) Conceptions of Intentionality», *Tijdschrift voor Filosofie*, 69, 79-103.

172 J. Benoist (2010), «Critique du donné», *Archives de philosophie*, 73/1, 9-27. Hay traducción en catalán: «Crítica de la donació» (2010), *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, XII, 63-80.

En *Les limites de l'intentionalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, publicado en 2005, somete a crítica la noción de intencionalidad, a partir de las propias perplejidades con las que el autor se había ido encontrando. Se mueve básicamente dentro de la filosofía del lenguaje y filosofía de la mente

Aunque la intencionalidad desde Husserl se identifique como la noción central de la fenomenología, Benoist considera que, con pequeñas excepciones, es un principio característico de la filosofía de la mente del siglo xx. No tan sólo no es una propiedad exclusiva de la fenomenología, sino que por sí sola no nos permite caracterizar ninguna filosofía de la mente específica. La razón de ello estriba en la riqueza, complejidad y diversidad de la misma noción de intencionalidad. Por ello en esta obra se propone un examen crítico de la noción de intencionalidad, tanto desde la perspectiva fenomenológica como analítica.

El punto de partida es la confluencia del significado más general de *intencionalidad* con el de *sentido,* lo cual, según Benoist, hace surgir una serie de problemas. Benoist parte de una reflexión sobre de los actos del lenguaje y traslada en parte el modelo a los actos mentales, incorporando aquí ya la noción de contextualidad. La idea nuclear que se defiende en esta obra es que no podemos separar el pensamiento del mundo, y la articulación de esta posición conlleva la propuesta de un realismo de inspiración fenomenológica.

Ya en 2009, Benoist publicará una obra que complementa lo que había empezado a hacer en el libro que acabamos de comentar: *Sens et sensibilité. L'intentionalité en contexte*. Esta obra es la continuación directa de *Les limites de l'intentionalité*, aunque las ideas que aparecían más bien como intuiciones en la primera obra, ahora se sistematizan y articulan. Aun así, más que una estructura temática por capítulos, encontramos una defensa de la posición realista de Benoist a través del diálogo con una serie de filósofos como Husserl, C.I. Lewis, W. James, M. Schlick, J. Austin y H. Putnam.

Propone una concepción experimental del pensamiento a fin de esclarecer la noción de intencionalidad y sus límites de modo que pueda explicarse la situación de la mente en el mundo. Contiene un esbozo de la dialéctica de la intencionalidad, delimitada por lo no-intencional y surgiendo en tensión respecto a la delimitación de su contexto. En esta tarea el mundo se revela a la vez como familiar e indiferente.

Los dos siguientes libros a los que nos referiremos ahora también se complementan entre sí. En 2010 Benoist publica *Concepts. Introduction à l'analyse*. El desarrollo de esta obra es más fluido, sintético y tiene un tono más personal que los anteriores. También revela de forma más clara el método analítico que Benoist propone y practica, y que es el mismo que podemos ver cómo va utilizando a lo largo de su propio libro. En este sentido es cierto tratado del método.

Aunque el autor, como en obras anteriores, tiene presentes muchos autores y posiciones distintas, lo hace ahora desde un gran bagaje mucho más interiorizado

de lecturas y pensamientos previos. Se propone así seguir un análisis que pueda purificar las cuestiones y ofrecerle conclusiones claras.

El libro arranca de una pregunta de un estudiante como detonante: «¿es posible un concepto de África?». El estudiante propone al profesor Benoist tratar sobre qué es un concepto, con la finalidad de aplicarlo a «África». Aunque en el punto de partida habríamos podido encontrar muchas otras preguntas, cómo se plantea ésta en concreto nos ofrece información de la posición del autor, para el cual el pensamiento está vinculado a un contexto real. El pensamiento está anclado en la realidad, lo equivocado es intentar establecer la relación entre realidad y pensamiento como dos ámbitos separados que hay que unir de algún modo.

Analizar qué es un concepto comporta para Benoist la formulación de una teoría propia, que él denomina una filosofía contextualista de la mente[173]. Pensamos y hablamos siempre en un contexto, sin embargo nuestro pensamiento sobrepasa siempre el contexto particular, ya que pensar supone siempre alguna clase de generalidad. La cuestión fundamental que la filosofía de la mente debe resolver se refiere a la compatibilidad entre la generalidad propia de los conceptos y su singularidad. Para ello es esencial dar razón de qué función ejerce la contextualidad en ello.

El punto de partida es el estudio del pensamiento en su propio territorio, el de lo real. Es decir, la pregunta correcta se interroga sobre la *realidad del pensamiento*, de modo que nos preguntamos por el pensar situándolo ya en lo real[174].

Situados correctamente en el punto de salida, hay que explicar la función de los conceptos: entender lo real. La filosofía debe reconocer y ser consciente de que no domina más que una parte limitada de todo lo que es conceptual, sin embargo lo conceptual es su inquietud esencial. La filosofía se hace necesaria cuando surge una dificultad de orden conceptual y trabaja con las dudas sobre la presencia verdadera o no de un concepto, o el buen uso de lo conceptual. Por ello puede decirse que la filosofía trabaja en una frontera vacilante entre lo conceptual y lo no-conceptual[175]. El papel de los filósofos es el de intervenir allí donde surge una angustia respecto a los conceptos, cuando aparecen dudas acerca de si se tiene un concepto, o bien cuando se está demasiado seguro de tenerlo. No hay que entender que por ello la filosofía pueda decidir *a priori* sobre de qué puede o no haber conceptos, ya que su intervención depende de otras formas de saber, siempre es *filosofía segunda* o un saber dependiente. Respecto al lenguaje ordinario, el ámbito de los conceptos familiares, éste requiere la humilde aten-

173 J. Benoist (2010), *Concepts. Introduction à l'analyse*, París: Ed. du Cerf, p. 10.

174 *Ibíd.*, p. 11.

175 *Ibíd.*, p. 23. «C'est sur cette frontier vacillante du conceptual et du non-conceptuel que, selon l'entente que j'en ai, travaille la philosophie».

ción del filósofo, hasta el punto que se encuentra en la situación de «reaprender su propia lengua»[176].

En cuanto a la necesaria tarea de definir lo conceptual, Benoist parte del análisis etimológico para subrayar que el concepto (del latín *capere*, o del alemán *Begriff*; captura, presa) indica cierta capacidad de captación de lo real, a semejanza de una red que pesca peces. Hay que evitar adoptar una perspectiva equívoca en este punto, si esta captación se entiende de manera que crea el problema del acceso, de modo que los conceptos son necesarios para entrar en contacto con lo real. Este error sería característico de buena parte de la filosofía moderna, por ello el realismo de Benoist afirma que ya estamos en contacto con lo real, sin dicho contacto no se podría ni plantear la cuestión de la captura de lo real. Sólo podemos captar aquello que ya tenemos. La tarea de la filosofía no es tanto el llegar a *tener*, como el *qué hacer* con lo que tenemos[177]. Es un error habitual creer que el tener por sí mismo es la solución, cuando no obstante podemos imaginar fácilmente muchas situaciones en las que alguien tiene algo pero no sabe qué hacer con ello, por valioso que sea aquello que se tiene. Así, cuando experimentamos la miseria de un concepto que nos falta, hay que entender que nos preguntamos acerca de algo que ya poseemos, sin que ello elimine el problema acerca de qué hacer con lo que tenemos.

Para que exista un concepto, alguna cosa tiene que presentarse con necesidad de ser pensada, y que se den razones habituales para pensarla[178]. Benoist intenta aquí transmitir su concepción de frontera tenue entre lo no conceptual y lo conceptual y analiza cómo algo llega a pasar de lo no conceptual a lo conceptual. Que se den razones no es suficiente, deben ser habituales a fin de que se llegue a la cristalización de una delimitación conceptual. Pero la mera reiteración de una experiencia no es suficiente para explicar el paso de lo no conceptual a lo conceptual. El elemento que Benoist incluye para dar razón de ello es el de *posibilidad contextual*: es dentro de un contexto que una determinación conceptual llega a tener sentido[179].

Hay que atender a una cuestión crucial que problematiza al pensamiento conceptual: fácilmente y a menudo se cuestiona su capacidad de alcanzar lo real. La respuesta de Benoist va a la raíz del problema, poniendo en cuestión el sentido de tal pregunta. Así, nos muestra que de hecho se trata de una pregunta muy extraña: ¡para qué otra cosa pueden estar hechos los conceptos si no es para alcanzar la realidad![180].

---

176 *Ibíd.*, p. 27.

177 *Ibíd.*, p. 44: «Il est ben plutôt, comme très souvent en philosophie, celui de *ce qu'on fait de ce que l'on a*».

178 *Ibíd.*, p. 62.

179 *Ibíd.*, p. 63.

180 *Ibíd.*, p. 69: «Cette question, en vérité, est certainement bien étrange car pour quoi d'autre ceux-ci seraint-ils donc faits?».

Un concepto en algunos casos puede ser vacío y erróneo, por no tener ningún objeto que lo satisfaga. Incluso en este caso tiene que estar conectado a lo real, aunque sea erróneamente (pongamos por caso decir de algo que no es rojo, para hacerlo debemos referimos igualmente a lo rojo). En definitiva, el vínculo con lo real define lo conceptual.

Ahora bien, para defender estas tesis Benoist debe explicar cómo la generalidad característica de lo conceptual es compatible con la singularidad[181]. El desarrollo de este planeamiento es complejo y como es habitual en Benoist, tiene en cuenta aportaciones de diversos autores, entre los que destacamos a Wittgenstein, Sellars y John McDowell.

Benoist lucha contra la resistencia a aceptar la idea de conceptos singulares. Así, en el caso del estudiante que desea forjar un concepto de África, puede parecer que ello supondrá inevitablemente convertir África en un universal, pero así el concepto perdería su anclaje en lo real. Una explicación posible sería la de admitir dos componentes, un elemento singularizante y uno general que se combinan, pero Benoist no la defiende. En su análisis muestra que lo que sucede es la formación de un concepto experiencial, que se basa en la frecuentación de una singularidad. La generalidad sería ahí una parte de la singularidad y no al revés[182]. Una singularidad deviene pensable en tanto que caracterizable por un concepto y conceptualizar consiste en devenir disponible para el juicio.

A fin de poder explicar la capacidad que poseen los conceptos de aplicarse a lo real dentro de su particularidad, un capítulo del libro *Concepts* se dedica a una característica esencial de los conceptos: su flexibilidad[183].

Por otra parte, nos preguntamos si los conceptos existen como pensamientos privados. En cierto sentido sí, pero nunca pueden ser privados en su totalidad, puesto que en tanto que normas pensables devienen públicos, su resultado es público necesariamente[184].

De hecho, para entender qué es un concepto, hay que desterrar primero cualquier residuo de concepción del concepto como algún tipo de utensilio que podemos emplear para alcanzar la exterioridad. Los conceptos son *allí donde pensamos*. La realidad no es algo que el concepto pueda o deba alcanzar, por el contrario, hay que partir de la realidad del pensamiento. Por ello, Benoist formula un principio de análisis a este respecto: hay que restituir su realidad a los conceptos, es en la realidad que hay que estudiarlos. Tiene que existir ya un contacto previo con la realidad para que sean posibles los pensamientos[185].

181 *Ibíd.*, cap. III, pp. 69-104.

182 *Ibíd.*, pp. 100-101.

183 *Ibíd.*, pp. 133-171.

184 *Ibíd.*, p. 129.

185 *Ibíd.*, p. 188.

A otro nivel se formula un segundo principio, que en este caso rige la terapia intelectual para los filósofos y los intelectuales en su relación con los conceptos. Los filósofos deben preguntase por los efectos de sus conceptos. Este imperativo de análisis de nuestros conceptos nos interroga acerca del substrato de realidad que subyace en ellos[186]. Preguntarnos por los efectos de los conceptos es el modo de no rehuir afrontar cara a cara lo que de real son ellos. De este modo nos tomamos en serio la inclusión del pensamiento en el mundo.

Muy pronto, ya en 2011, Benoist publica *Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*. En esta obra, hasta el momento el último libro de Benoist, la defensa del realismo, que ya había aparecido en su obra anterior, se define con más claridad y rotundidad. Aunque como hemos dicho complementa el libro publicado un año antes, *Concepts*, no hay que considerarla una simple continuación, ya que se gestó también durante los cinco años previos a su publicación. Permite una visión de conjunto muy equilibrada del pensamiento de Benoist, especialmente cuando consideramos cuán abundante y complejo es el corpus de sus publicaciones. Muy bien estructurado en capítulos, recorre los grandes temas que han preocupado esencialmente hasta ahora a Jocelyn Benoist: la representación, la intencionalidad, el contexto, la percepción, el pensamiento, la realidad de lo social y, finalmente, un breve *post scriptum* sobre la política. El realismo es la cuestión que ahora pasa a ser el hilo conductor de todos estos temas.

Si en *Concepts* se nos ofrecían los elementos de una filosofía de la mente, ahora es el turno de explicitar los elementos del realismo contextualista que ya se había dado por supuesto anteriormente. Inspirado en diversas fuentes, Benoist reconoce especialmente la influencia de Wittgenstein y Austin por una parte y la de Charles Travis por otra (en lo que respecta al contextualismo). La cita de unas líneas de una poesía de Borges, *Llaneza*, con las que Benoist decide abrir este libro[187], reflejan perfectamente su posición filosófica realista: no hay nada más alto que «ser admitidos como parte de una Realidad innegable». La realidad no es algo que tengamos que demostrar, es, como aparece en el subtítulo de esta obra, «ce que l'on a», lo que ya tenemos sin necesidad de buscar su acceso o probar de justificarlo. Benoist define su método filosófico como «análisis conceptual», que nos permite comprender aquello que de alguna manera tenemos. Lo contrapone a la que constituye a su entender una manera incorrecta de hacer filosofía, de tipo trascendental. Ésta comporta una actitud filosófica equivocada y que consiste de hecho en desperdiciar nuestra energía para demostrar que tenemos lo que tenemos y en justificar cómo

186 *Ibíd.*, p. 195:«L'idée est de nous mettre devant cet impératif qui consiste à *analyser nos concepts*, c'est-à-dire à interroguer *le fond de réalité* qu'il y a toujours en eux, à nous forcer à regarder celui-ci en face, même et surtout s'il ne nous plaît pas, et à essayer de l'appeler par son nom. *Quels sont les effets de nos concepts?*».

187 «Eso es alcanzar lo más alto, lo que tal vez nos dará el Cielo: no admiraciones ni victorias sino sencillamente ser admitidos como parte de una Realidad innegable, como las piedras y los árboles». Jorge Luis Borges, *Fervor de Buenos Aires* (1923).

nos es posible tenerlo[188]. Contextualmente dicha justificación es innecesaria y falta de sentido para Benoist.

Respecto a la noción de representación, Benoist nos muestra el resultado de aplicar a esta noción su método de análisis. En el planteamiento característico de la epistemología moderna accedemos a las cosas a través de sus representaciones. Pero la metáfora del acceso es errónea, no accedemos a las cosas sino que las tenemos, están ahí simplemente y lo que depende de nosotros es qué hacer con ellas. Por ello, lo que define la representación es su referencialidad real de principio[189]. Toda representación se refiere a lo real, incluso en los casos de error, ya que sin la previa referencia determinada a lo real, no es posible ni la representación correcta ni la incorrecta. Por ello mismo, en el caso de la ficción, es de lo real de lo que se trata. Tenemos sólo las quimeras de nuestra realidad, sólo tienen sentido en relación con su carácter real para nosotros[190]. Benoist defiende un uso realista de la noción de representación: ésta no es la condición *a priori* del acceso a lo real, sino que supone que nosotros somos, de cualquier manera, con respecto a lo real. El planteamiento realista observa que es porque hay cosas que hay representaciones; nos equivocamos si optamos por tomar el camino contrario: porque hay representaciones hay cosas.

Benoist opera del mismo modo con la noción de intencionalidad, tampoco hay que entenderla desde la perspectiva de la búsqueda del puente entre nosotros y el mundo, de modo que nos dé acceso a la realidad. Más bien hemos de mostrar que presuponemos ya un contacto originario de nuestro pensamiento con el mundo. Por ello propone el principio de lo que denomina «realismo intencional», expresión que hay que definir bien ya que puede ser objeto de malinterpretaciones con facilidad[191]. Significa tener verdaderamente en consideración a la intencionalidad como algo que no se puede ni eliminar ni reducir, como el abrir el ser a secas (*ouvrir l'être tout court*). Es decir, no reivindica en ningún modo el descubrimiento de una nueva provincia del ser poblada por objetos intencionales entendidos como objetos inexistentes, vagos o espirituales[192]. Ciertamente lo intencional pertenece a la dimensión de lo ideal y no de lo real, se identifica con la posibilidad de representar una cosa dada de cierta manera. Estas posibilidades son reales, ya que es en la realidad que cada manera de representar encuentra su origen.

La cuestión sobre qué es real y qué no lo es exige un examen de cómo distinguirlo, pero si la cuestión se plantea es porque nos encontramos ya en lo real. No

188 J. Benoist (2011), *Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*, París: Vrin, p. 10.

189 *Ibíd.*, p. 35.

190 *Ibíd.*, p. 43.

191 *Ibíd.*, p. 53.

192 *Ibíd.*, p. 71.

necesitamos reconocer lo real para estar en ello, pero sí hay que estar en lo real para poder reconocerlo[193].

La noción de contexto es clave para poder explicar el sentido del principio del realismo intencional (y, de hecho, para entender lo esencial de la posición de Benoist). Ya en la obra anterior *Sens et sensibilité,* Benoist dedicó un capítulo a clarificar la noción de contexto, distinguiéndolo de las meras circunstancias. En muchos momentos ejemplifica más que define lo contextual. Así, en uno de los ejemplos propone la siguiente situación: hay contextos en que un libro puede ser considerado legítimamente como un paralelepípedo, por ejemplo en clase de geometría. Tiene sentido que el profesor nos diga: «este objeto es un paralelepípedo rectangular». En cambio —si no bromea— no es pertinente que el profesor en clase de literatura para pedirnos un libro nos diga: «pásame el paralelepípedo que está encima de la mesa» y llegará al absurdo si nos dice que «En este paralelepípedo Proust nos narra los amores de Swann». No se trata meramente que el contexto nos permita situar lo que queremos decir, sino del efecto en nosotros de la presión de la propia realidad en la que estamos. El contexto no es un mero conjunto de circunstancias, es lo real con lo que estamos en contacto y cómo ejerce su efecto en nuestra conceptualización.

Conceptualmente es más difícil de explicar la noción de contexto. El contexto es condición para la representación, pero en sí mismo él no necesita representarse, hasta el punto que podemos hablar del «silencio del contexto»[194]. El contexto en su sentido originario es aquello que queda en silencio. En cualquier caso, lo esencial no es tanto la definición de contexto sino ver cómo estamos en el terreno de lo real y lo real se nos impone.

Quizá la mejor manera de entender cómo funciona la noción de contexto en la filosofía de Benoist sea en relación con su análisis de la percepción. De hecho, en uno de los giros menores dentro del desarrollo de su pensamiento, a partir de 2002, Benoist revalúa sus planteamientos dando prioridad a la elaboración de una filosofía de la percepción. En el origen de este planteamiento encontramos a Husserl y su tesis sobre la irreductibilidad de lo perceptual. Ahora, en *Éléments de Philosophie Réaliste* la percepción ocupa de nuevo una situación prioritaria.

Si, como se ha dicho, la intencionalidad y la representación han de entenderse no como condiciones de acceso a lo real, sino que suponen el contacto con lo real, ahora hay que dar razón de la naturaleza de este contacto con la realidad. En ningún caso hay que explicar cómo entramos en contacto con lo real sino cómo

193 *Ibíd.*, p. 72: «Cela semble pourtant demeurer une tentation philosophique permanente de faire porter à la réalité le poids de sa propre représentation, obnubilé que l'on est par ce qu'on continue à tenir pour l'enigme de la capacité de celle-ci à représenter la réalité (parce qu'on l'a séparée de sa propre réalité); et ainsi de confondre, toujours et toujours, la *réalité* et le *sens de la réalité*».

194 *Ibíd.*, p. 83.

estamos con anterioridad a todo ya en contacto con lo real. De nuevo, se contrapone aquí lo *dado* con el *tener* y la propuesta de Benoist no sólo da prioridad al *tener* lo real, además cuestiona que para tenerlo antes tenga que ser *dado*. En el fondo, si decimos que tenemos lo dado, seguimos en el paradigma de la distancia entre nosotros y el mundo, seguimos necesitando un puente[195]. Además la retórica del ser dado implica que nos tenemos que apropiar de algo, que debemos hacernos nuestra alguna cosa. Esta noción de *tener* puede malinterpretarse, como si el mundo fuera nuestro, cuando no lo es, pero sí es nuestro mundo. Así, de hecho, lo real no es lo que tenemos ni lo que no tenemos, sino aquello en lo que tiene sentido decir que tenemos o no tenemos alguna cosa[196]. Lo real es innegable porque no podemos sustraernos a la percepción, como experiencia en la que las cosas no son representadas sino presentadas.

Así, la percepción (percepción que no sólo tenemos, sino que experimentamos de forma masiva) deviene la prueba irreductible de nuestra pertenencia a la realidad. En este sentido el realismo tiene una fundación perceptual[197]. En este tema Benoist cree que Husserl planeó la idea más profunda y verdadera de la fenomenología. La experiencia perceptual de las cosas no sólo tiene un valor real, sino que constituye una fuente importante de nuestro concepto de realidad[198]. El concepto de realidad incluye (junto a otros elementos) el hecho de que percibimos las cosas. Hablamos de las cosas reales porque primero (aunque no solamente) hablamos de las cosas que vemos y tocamos. Sería interesante establecer aquí una relación entre el planteamiento de Benoist y el fenomenólogo francés con el que tiene más afinidad, Merleau-Ponty, pero que Benoist no desarrolla él mismo[199].

Respecto al pensamiento, Benoist complementa aquí lo ya expuesto en *Concepts*, pero se centra ahora en mostrar lo que de real hay en el pensamiento en tanto que se caracteriza por cierta forma de *generalidad*. Si el pensamiento lo es de lo general, y lo general se aplica a los individuos independientemente de su individualidad, parece que lo singular es para nosotros inaprensible. Teniendo en cuenta que lo real es esencialmente singular, parece que el pensamiento y lo real queden separa-

---

195 *Ibíd.*, p. 91: «*Pourquoi le réel devrait-il être donné pour que nous l'ayons* —ou, tout au moins, pour qu'"*il y ait*" le réel?».

196 *Ibíd.*, p. 93.

197 *Ibíd.*, p. 99: «la perception, à défaut de notre unique modalité de rapport à la réalité comme tell, ne représente-t-elle pas une forme d'épreuve irreductible de notre appartenance à cette réalité, tellement irreductible qu'il semble difficile de donner un sens à cette appartenance indépendamment de ce fait massif de la perception (même si celle-là ne se réduit pas à celui-ci)?».

198 *Ibíd.*, p. 106.

199 A este respecto es sugerente la reflexión que plantea Raoul Moati en «Jocelyn Benoist: Eléments de philosophie réaliste», 2012, http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article379, al referirse al «discreto diálogo con Merleau-Ponty»: «A mon sens c'est Merleau-Ponty qui reste depuis le départ dans la tradition phénoménologique française l'interlocuteur privilégié par Jocelyn Benoist, ceci bien qu'une telle référence ne soit pas obvie dans l'oeuvre (Jocelyn Benoist le cite beaucoup moins que d'autres auteurs de cette tradition)».

dos. Pero como ya hemos visto en *Concepts*, Benoist defiende precisamente que el singular puede ser pensado[200].

III

Si damos una mirada a la obra que hasta ahora ha realizado Jocelyn Benoist, teniendo en cuenta que la ha realizado con 44 años solamente, lo primero que cabe decir es que sería suficiente para justificar el recorrido vital completo de un filósofo de mayor edad. Por otra parte, a pesar de los cambios y giros de distinto nivel de profundidad que se hallan a lo largo de su obra, lo que permanece constante son los temas que le apasionan desde los inicios de su formación fenomenológica. Centrado en la indagación de grandes cuestiones de la filosofía de la mente y del lenguaje, en menor medida también en la metafísica y filosofía social, no sabemos por dónde seguirá avanzando ahora que la propuesta del llamado *realismo contextualista* ha quedado bastante bien definida ya. La calidad del proyecto de Benoist exigirá y permitirá todavía trabajar a su autor en aspectos que cabe profundizar y complementar, o quizá aplicará asimismo a nuevos ámbitos.

Sin duda se abrirá ahora una fase de recepción de las publicaciones de estos últimos años que le obligará a establecer nuevos diálogos.

Los últimos cuatro libros en que su voz más personal y creativa ha tomado cuerpo se han publicado muy recientemente, entre 2005 y 2011. Es, por consiguiente, demasiado temprano para evaluar su impacto definitivo en los debates de la filosofía contemporánea, pero no para saber que lo tendrá. De hecho, aunque todavía no exista una bibliografía secundaria completa sobre la obra de Benoist, sus libros de inmediato han sido recensionados abundantemente en las revistas especializadas de habla francesa.

La revista *Philosophical Readings*[201] dedicará próximamente un número exclusivamente a la obra más reciente de Benoist. En la *Call for Papers* para 2012 que la revista ha difundido se puede constatar la amplitud de la temática que la propuesta de realismo contextualista de Benoist supone y cómo afecta a algunas de las grandes cuestiones de la filosofía.

---

200 *Ibíd.*, pp. 137-138.

201 «A Four-Monthly Philosophical Online Journal - ISSN 2036-4989: Concepts and Reality. On Jocelyn Benoist's Realist Philosophy: In *Concepts. Introduction à l'analyse* (París, 2010) and in *Éléments de philosophie réaliste* (París, 2011) Joceyln Benoist reassesses the relation between concepts and reality developing a new realist philosophy. What are concepts? How do they work? Are they the reality itself? What is the relation between concepts and the context? What is the distinction between conceptual and not-conceptual realm? What is the role of the intentionality? What is social reality? The present issue of *Philosophical Readings* aims to explore Benoist's new approach to philosophy considering any aspect of his philosophy of mind, of language and of ontology».

Finalmente, sería prematuro hablar actualmente de continuadores de la obra de Benoist, aunque sí es posible detectar ya filósofos que de algún modo son discípulos suyos. En estos momentos dos antiguos alumnos de Benoist destacarían claramente: Ronan de Calan y Raoul Moati. Regularmente Benoist imparte un seminario los sábados por la mañana en la ENS (École Normale Supérieure, rue d'Ulm) creando un ámbito de encuentro intelectual que permite el desarrollo de la vocación filosófica. Añadamos que Benoist ha dirigido y dirige un buen número de tesis doctorales, un ámbito en el que también ejerce su influencia intelectual.

Bibliografía de Jocelyn Benoist

Libros, monografías

(1994) *Autour de Husserl: l'ego et la raison*, París: Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.
(1996) *Kant et les limites de la synthèse: Le sujet sensible*, París: PUF, coll. Epiméthée.
(1997) *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne*, París: PUF, coll. Epiméthée.
(1999) *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, París: Vrin, coll. Problèmes & controverses.
(2001) *L'idée de phénoménologie*, París: Beauchesne, coll. Le grenier à sel.
(2001) *Intentionalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, París: PUF, coll. Epiméthée.
(2001) *Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, París: PUF, coll. Epiméthée.
(2002) *Entre acte et sens. Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification,* París: Vrin, coll. Problèmes & controverses.
(2005) *Les limites de l'intentionalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, París: Vrin, coll. Problèmes & controverses.
(2009) *Sens et sensibilité. L'intentionalité en contexte*, París: Ed. du Cerf, coll. Passages.
(2010) *Concepts. Introduction à l'analyse*, París: Ed. du Cerf, coll. Passages.
(2011) *Éléments de Philosophie Réaliste. Réflexions sur ce que l'on a*, París: Vrin, coll. Moments philosophiques.

Libros editados o coeditados

(con Robert Brisart y Jacques English) (1998) *Liminaires phénoménologiques: recherches sur le développement de la théorie de la signification de Husserl*, Bruselas: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis.
(con Fabio Merlini) (eds.) (1998) *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, París: Vrin, coll. Problèmes & controverses, diciembre.
(con Bruno Karsenti) (eds.) (2001) *Phénoménologie et sociologie*, París: PUF, coll. Fondements de la politique.
(con Fabio Merlini) (eds.) (2001) *Historicité et spatialité. Recherches sur le problème de l'espace dans la pensée contemporaine*, París: Vrin, coll. Problèmes & controverses.
(con Jean-François Courtine) (eds.) (2003) *Husserl. La représentation vide*, París: PUF, coll. Epiméthée.
(con Sandra Laugier) (eds.) (2004) *Husserl et Wittgenstein. De la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*, Hildesheim: Olms.
(con Fabio Merlini) (eds.) (2004) *Une histoire de l'avenir: Messianité et Révolution,* París: Vrin, coll. Problèmes & controverses.
(con Sandra Laugier) (eds.) (2005) *Langage ordinaire et métaphysique: Strawson*, París: Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.
(ed.) (2006) *Propositions et états de choses. Entre être et sens*, París: Vrin, coll. Problèmes & controverses.
(con Jean-François Kervegan) (eds.) (2008) *Adolf Reinach: entre droit et phénoménologie*, París: Editions du CNRS.
(ed.) (2008) *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, París: Vrin, coll. Problèmes & controverses.
(ed.) (2008) *Husserl,* París: Ed. du Cerf, coll. Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie.
(con Vincent Gérard) (eds.) (2010) *Lectures de Husserl*, París: Ellipses.
(con Gaetano Chiurazzi) (eds.) (2010) *Le Ragioni del Senso*, Milán: Mimesis.

Artículos y números de revista editados

Benoist ha publicado alrededor de doscientos artículos y ha dirigido algunos números de revistas. Se puede consultar la referencia *online* completa en la página web de la École Normale Supérieure: http://www.umr8547.ens.fr/spip.php?rubrique26

Destacamos los siguientes artículos por estar disponibles en traducción al castellano y en un caso al catalán:

(1995) «Egología y donación: primera aproximación a la cuestión de la presencia», trads. Urbano Ferrer e Idoya Zorroza, *Anuario Filosófico*, 28, 109-142.
(1999) «Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl», trad. Carlos Galvez, *Revista de Filosofia* (Madrid), 22, 21-42.
(2005) «La teoría del nombre propio en las *Investigaciones lógicas* de Husserl», trad. César Moreno, en César Moreno y Alicia M.ª de Mingo Rodríguez (eds.), *Signo, Intencionalidad, Verdad*, Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 17-28.
(2006) «Fenomenología por decir», en P. Mena Malet (ed.), *Homenaje a Paul Ricœur,* Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 237-245.
(2010) «Crítica de la donació», trad. Antonio Fuentes, *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*, XII/2, 63-80.

Bibliografía secundaria seleccionada

Está constituida por reseñas, de las cuales podemos destacar:

En primer lugar, un conjunto de recensiones a modo de diálogo con el mismo Benoist que se publicaron conjuntamente en un número de la revista *Philosophiques* de Montréal el año 2010. Contiene también dos trabajos de respuesta de Benoist a dichas reseñas: «Précis de *Sens et sensibilité*» y «Réponses à mes critiques», *Philosophiques* (Montréal), vol. 37/2, 475-478 y 499-508.

de Calan, Ronan (2010) «La flèche brisée», *Philosophiques*, vol. 37, n.° 2, 479-482.
Fisette, Denis (2010) «Réalisme contextuel et perception sensible. Commentaires sur *Sens et sensibilité* de J. Benoist», *Philosophiques*, vol. 37, n.° 2, 483-490.
Tolley, Clinton (2010) «Entre sens et non-sens: Benoist sur l'explication réaliste de l'intentionalité», *Philosophiques*, vol. 37, n.° 2, 491-498.

Finalmente, otras reseñas a tener en cuenta publicadas *online* en ACTU PHILOSOPHIA:

Forestier, Florian, «Jocelyn Benoist: *Eléments de philosophie réaliste*», 2011, http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article321
Moati, Raoul, «Jocelyn Benoist: *Concepts. Introduction à l'analyse*», 2010, http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article258
—, «Jocelyn Benoist: *Eléments de philosophie réaliste*», 2012, http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article379



Filosofía y psicoanálisis

Capítulo VII
Alain Badiou: La filosofía, siempre
Jordi Riba

I

«Concurre como en Platón: hay que salir de la caverna para encontrar la idea para luego regresar para iluminarla». Nada mejor que esta cita del propio Badiou para escenificar una vida de filósofo, y la suya propia. La que sigue viviendo cada día sin dar muestras de agotamiento, ni personal, ni de su proyecto de creación filosófica. La suya es una obra de largo recorrido; en proceso de construcción. Badiou es actualmente profesor emérito de la prestigiosa École Normale Supérieure de París de la cual él mismo proviene. Su labor profesoral además fue desarrollada durante más de 30 años en la Université de Paris 8, fundada en Vincennes en el post-mayo del 68, de la mano de nombres tan importantes para la filosofía contemporánea como Deleuze, Foucault, Chatelet, Borrell y el propio Badiou.

Con una temática que discurre desde la llamada anti-filosofía hasta el balance de las innovaciones conceptuales que el siglo xx ha producido, pasando por la música, el teatro, las matemáticas y la política, Badiou, cercano a Sartre, amigo de Althusser, compañero de Foucault, colega de Lyotard, adversario amistoso de Deleuze y bajo la influencia de Platón, Hegel y Lacan, se muestra crítico de las grandes escuelas filosóficas que han coronado el siglo: analítica, hermenéutica y postmoderna. Su filosofía busca exponer y desplegar el potencial de la innovación, revolución, invención y transfiguración radical de cada situación. Pues, a diferencia de muchos filósofos actuales, Badiou piensa que no hemos llegado al fin de la filosofía sino que ésta debe dar un paso más hacia delante. Seguir en ese camino interminable del cual no podemos apearnos si no queremos abdicar de nuestra condición de humanidad. La filosofía para Badiou va estrechamente relacionada con la condición de humanidad, por ello su ausencia representa el retorno sin remedio a la animalidad.

Pero no se trata aún de construir nuevos «relatos», pues éstos, en el sentido de representar un proyecto metafísico, están ciertamente agotados. La filosofía que alternaba momentos sistémicos con momentos de crisis para abrir el camino a otro sistema no ha lugar. En cambio, lo que prevalece es esa necesidad permanente de

encontrar una mayor concreción argumentativa de esos elementos que son desde los primeros tanteos, parte de una forma nueva de encarar lo filosófico.

Badiou, que no tiene inconveniente en presentarse como platónico, cree que es posible todavía pensar lo filosófico como un sistema. Por ello, quiere devolver a la filosofía, en contra de la idea de Withehead, que sostenía que toda la filosofía posterior no era otra cosa que comentarios a pie de página a los escritos del ateniense, a la parte principal de la página. Su propia formación le permite mostrar un amplio dominio de los campos afines de conocimiento, como es el caso de las matemáticas y de la literatura. Así mismo, su participación militante en la acción política hace de Badiou un modelo contemporáneo de lo que el propio Platón quiso representar de sí mismo. Hay un hecho evenencial en la vida de Badiou, como la muerte de Sócrates lo fue para Platón, que marca su trayectoria de filósofo: el fracaso de mayo del 68.

La obra de Badiou es compleja y su pensamiento discute con varios saberes y lanza múltiples cuestionamientos a la propia filosofía, por lo que sería injusto presentar una síntesis del pensamiento de Badiou, sin precisar que el trabajo de una vida no se puede abarcar en el poco espacio de un capítulo de libro. Su extensa producción escrita puede ser clasificada de diversas formas, según los criterios que utilicemos para ello. El más habitual es señalar tres ámbitos en los cuales la obra de éste se desarrolla. El primero es aquel que agrupa las obras mayores del filósofo francés: *Teoría del sujeto, El ser y el acontecimiento* y *Lógicas de los mundos*. El espacio temporal en el cual estas obras fueron escritas es muy amplio, por lo que desborda los límites convenidos para esta obra. Badiou publica la primera de ellas, *Teoría del sujeto,* en 1981 y *El ser y el acontecimiento* en 1989.

En segundo lugar, hay que hacer referencia a aquellos textos que reúnen ensayos publicados en revistas o conferencias posteriormente publicadas. Estos textos tratarían sobre las condiciones de la filosofía, tal como lo expone por primera vez en su libro *El ser y el acontecimiento*. Para las condiciones en general, *Condiciones*; para el amor, dos ensayos: *La escena del dos* y *¿Qué es el amor?*; para la intervención política, *Manual de metapolítica;* para el matema el *Breve tratado de ontología transitoria* y para el poema el *Pequeño manual de inestética*.

Por último, encontramos los textos que podemos denominar manifiestos políticos. Este tipo de libros son publicados a manera de intervención político-académica. Son libros en los que Badiou muestra una clara posición militante respecto a un asunto político o intelectual. Aquí encontramos cinco libros: *San Pablo. La fundación del universalismo* (sobre la fidelidad al acontecimiento), *¿Se puede pensar la política?* (contra el relajamiento del pensamiento político de los ochenta), *De un desastre oscuro* (un diagnóstico de la situación de los ochenta), *Manifiesto por la filosofía* (contra los que pretendían dar acta de defunción a la filosofía —con las consecuencias políticas que ello supone—) y, por último, *La ética: ensayo sobre la conciencia del mal* (contra la moralización de la política que pretende sustituir la política por la moral.

II

Para el filósofo francés existe ciertamente un momento filosófico específico, más allá del que se toma como motivo de este libro, finalizado aunque al mismo tiempo este final supone un inicio. Acabar es empezar desde lo acabado, señala Badiou en su libro *La filosofía, otra vez*. Para este nuevo inicio se valdrá de la hipótesis. El filosofar, sostiene, supone riesgo. El tiempo de las grandes certezas se ha agotado, la hipótesis es el riesgo en el pensamiento. En Badiou, hay una referencia a las condiciones a partir de las cuales se produce el filosofar. Éstas son cuatro: la política, la ciencia, el amor y el arte[202]. Cada una de estas cuatro condiciones posibilita una perspectiva de lo real y una apertura hacia lo posible. Badiou habla de estructura y de acontecimiento para distinguir ambos. En el terreno de cada uno de ellos la intervención filosófica se muestra como necesaria frente a la súbita orfandad en la que el pensamiento contemporáneo ha caído, lo que le lleva a la formulación de una radicalidad atroz: «Sin la Idea, sólo resta una humanidad animalizada»[203]. Y apunta como dirección del filosofar:

> «Si la humanidad no obra en su propio despliegue, en su propia invención, no le queda otra opción que atarearse para llevar a cabo su destrucción. Aquello que no se encuentra bajo el reinado de la idea lo será bajo el de la muerte. La especie humana no puede ser animal inocentemente. El hombre pertenece a esa especie que necesita de la idea para habitar razonablemente su propio mundo»[204].

La escena filosófica de la caverna que es, tal como se ha señalado, usada por Badiou como ejemplo de su propia filosofía, no solamente posee intrínsecamente la forma de vida del filósofo sino también la permanente necesidad de afirmar la filosofía como eje vertebrador de lo humano frente a formas de vida inhumanas, presentadas por Platón como los seres encadenados.

Será, pues, a partir de la alegoría de la caverna desde donde afrontaremos el pensamiento filosófico de Badiou, concretado en dos líneas directrices. La primera hace referencia a su propio pensamiento, y la segunda referida a la defensa de la filosofía. Aspecto este que no ha dejado de estar presente a lo largo de todo el trayecto vital de nuestro autor, tal como él mismo se ha cuidado de mostrar en un único bosquejo autobiográfico, elaborado en ocasión de unas sesiones en el Centro Pompidou de París y publicado en el libro *La filosofía, otra vez*.

Esta mostrada proximidad entre lo vital y lo filosófico lleva a una cuestión previa, pero no menos trascendente, en el recorrido por el pensamiento de Badiou: el

---

202 A. Badiou, *Conditions,* París: Seuil, 1992.

203 A. Badiou, *La philosophie et l'événement*, París: Germina, 2010, p. 45.

204 *Ibíd.*

papel del filósofo. Atendiendo a lo que él mismo ha señalado, cualquiera puede ser filósofo o si se prefiere cualquiera de los esclavos de la caverna platónica habría podido romper las cadenas, pero hay algo que hizo que fuera precisamente Sócrates quien lo hiciera. Para ser filósofo, señala Badiou, no sólo hay que poder serlo sino que hay quererlo. En el mencionado texto autobiográfico nuestro autor realiza algunas interesantes relaciones entre hechos de su biografía y aparentes consecuencias que éstos tuvieron en su devenir filosófico. Resulta por ello interesante su lectura, pues finalmente Badiou resalta no solamente unas trazas de lo que él mismo es, sino la concepción de la filosofía que se deriva. Para Badiou la naturaleza de la filosofía es siempre dar un paso más dentro de un problema que existe desde siempre y que le es legado para que se haga cargo y transite con él. Para Badiou hay en el filósofo una respuesta a ese legado del cual nunca se llega a tener una respuesta completa; por lo tanto, la filosofía no concluye nunca, sino que toma bajo su cargo la totalidad de la contemporaneidad para hacerla presente y dar testimonio de su existencia, por más sofisticada que sea su producción.

Badiou hace referencia a la frase de *Los secuestrados de Altona* de Sartre: «Tomé el siglo sobre mis hombros y dije que respondería por ello». Como filósofo, agrega Badiou, se ve en la necesidad de responder por lo vivo qué hay en la contemporaneidad, a sabiendas que esta respuesta será a contracorriente, totalmente en contra de lo que se encuentra establecido. Si la filosofía puede hacer algo de positivo frente a ello es descubrir aquello que surge, estar a su servicio, aun sabiendo lo paradójico y frágil de que está hecho.

La filosofía, para ello, deberá hacerse con las mejores armas discursivas para afrontar un discurso que está basado en el poder de seducción que posee lo establecido. La filosofía entonces, armada de estos instrumentos dialécticos, deberá establecer un régimen nuevo de seducción frente a la seducción habitual con la que lo establecido se presenta. Por ello también deberá armarse de argumentos para su autodefensa.

Siendo como es uno de los argumentos más seductores de lo establecido el discurso de la desigualdad, la filosofía deberá sostener como la más abstracta de sus máximas la de la igualdad absoluta. Hasta tal punto esta idea forma parte de la esencia del pensamiento de Badiou que todo lo que va en su contra es considerado por el autor como contrario a la verdad. Cuestión esta que le ha llevado a la transformación de la noción de verdad de manera que obedeciera a esta máxima igualitaria, por eso le ha dado a la verdad tres atributos. El primero es que depende más de su surgimiento que de una estructura. Toda verdad es por tanto nueva. Será lo que Badiou llamará la doctrina del acontecimiento.

El segundo de los atributos es que toda verdad es universal, en un sentido radical, un para-todos igualitario y anónimo; ese para-todos puro la constituye en su ser. Ésta será su genericidad. Que la verdad constituye su sujeto y no a la inversa, será el tercero de sus atributos. La dimensión militante en Badiou ha sido y sigue

siendo, más allá de su pertenencia a determinados movimientos, constante e innegociable por cuanto aquélla posee, vista desde la perspectiva de nuestro autor, una dimensión moral.

Esta reflexión en torno a la dimensión moral de la verdad y de la filosofía le llegó a Badiou a partir de los que en determinado momento han abandonado la militancia igualitaria de la acción filosófica. Entre éstos y aquellos que como él mismo no lo han hecho, media un abismo al que Badiou ve como el vínculo insalvable entre lo filosófico y cualquier otra forma de pensamiento: la continuidad entre el acontecimiento y su posterior devenir, el de sus consecuencias. No ser pasivos estructurales es lo que llama fidelidad, y se muestra como constitutivo de la filosofía que vincula al sujeto con el acontecimiento y con la verdad. En este punto Badiou recuerda a Platón cuando al final del libro X de *La República*, Sócrates responde a la objeción que la ciudad ideal que ha trazado es poco probable que llegue a existir, aduciendo que la conducta debe ajustarse a las leyes de esa ciudad y no es cuestión de su existencia que eso deba ser así. Eso sucede, argumenta Badiou, con los renegados de mayo del 68 bajo la excusa de una conversión al realismo frente a un idealismo. Frente a ellos la fidelidad manifiesta de Badiou toca el lado de la verdad y no el de lo establecido, el lado de lo que sin duda ha tenido lugar o que tendrá lugar pero que no forma parte de la masividad de lo real.

En este sentido, Badiou diciéndose platónico sostiene que el único camino filosófico es el del formalismo. La idea es la única manera de pensar la singularidad de las formas de verdad. De ahí la estrecha relación de la filosofía con las matemáticas, que ya Platón había por su parte tematizado. Badiou retoma el matema como condición de la filosofía.

Bajo la condición de la posibilidad de un pensamiento se define la relación de la filosofía con sus condiciones. A éstas se las puede llamar «procedimientos genéricos» por el hecho de que producen una verdad. Existe por un lado el ser (lo que hay en el mundo) y por otro lado el acontecimiento (lo que rompe la continuidad de lo que hay en el mundo aunque es parte del mundo, pero nunca se contó como parte de lo habido en el mundo). El ser es la representación y el acontecimiento es el centelleo fugaz de algo que posibilita romper con la continuidad del ser al abrir la ocasión para una intervención de un sujeto para llevar este acontecimiento hasta sus últimas consecuencias generando una verdad.

Para Badiou lo característico de la filosofía es el hecho de *composibilitar* estos procedimientos genéricos que fuera de la filosofía operan por separado. Es decir, la filosofía abre un espacio para que se articulen los procedimientos genéricos. Estos operadores de *composibilidad* son capaces de pensar conjuntamente las condiciones. La filosofía no es arte ni ciencia ni tampoco política, pero es la que compone y posibilita la conjunción de lo artístico, lo científico y lo político como operadores

de verdad. La filosofía como producción de verdad es lo que *composibilita* un espacio de operaciones genéricas (o condiciones) en lo acontecimental (*événementiel* en francés).

Si hay matema de la verdad, éste debe construirse tomando en cuenta dos cuestiones primordiales: las verdades son inmanentes a la historia y tienen por condición los acontecimientos, los cuales nunca están en la globalidad de la situación en que aparecen (el ser), sino que son locales y muestran elementos que no estaban presentados en la situación global. Un acontecimiento reconfigura la situación global de lo presentado (el ser). La ciencia no es la misma después del «acontecimiento Galileo», la política no es la misma después del «acontecimiento Marx» o el amor no se puede pensar de la misma manera después del «acontecimiento Freud». Y en segundo lugar, si la verdad es el resultado de un procedimiento acontecimental su definición debe responder a un requisito primordial: es siempre la verdad de una situación, aquella donde el acontecimiento tiene lugar. Que una verdad esté localizada significa que no puede generalizarse para cualquier situación o tiempo, lo cual no implica que no produzca efectos retroactivos (repensar el pasado del arte, la política, etc.), reconfigure globalmente el orden de lo dado o que se proyecte para futuros acontecimientos. Por eso una verdad es siempre una verdad para cada situación aunque paradójicamente sea universal por sus efectos en el tiempo y el espacio.

Para Badiou la producción de una verdad a través de un procedimiento genérico por la aparición de un acontecimiento tiene una lógica que se puede esquematizar de la manera siguiente: en el orden de lo dado, en el orden del ser hay algo que apunta por sus «torsiones sintomáticas» a la aparición de un acontecimiento (que está incluido en la situación pero no está contado por ella); y este acontecimiento es nombrado por un humano-animal (no hay nada en lo dado que le pueda dar nombre a esa novedad, por lo cual implica siempre una apuesta) y este humano-animal deviene en sujeto a través de la fidelidad al acontecimiento fugaz, lo que significa llevar el acontecimiento hasta sus últimas consecuencias para devenir sujeto a través de un procedimiento genérico de verdad, y ello mediante un forzamiento (término tomado de la teoría de conjuntos de Paul J. Cohen) de la verdad que despliega las consecuencias del acontecimiento en el orden del ser reconfigurando las coordenadas de lo dado.

Según sea la postura que tome un animal-humano frente al acontecimiento produce diversos tipos de sujetos. Únicamente la fidelidad al acontecimiento produce simultáneamente un sujeto y una verdad. Si se deniega (término tomado de Freud que significa negar para afirmar) el acontecimiento produce un sujeto reactivo. Si se oculta el acontecimiento se produce un sujeto oscuro. También se puede ser fiel por resurrección (sujeto renovado) y producir una verdad.

En el aparato filosófico de Badiou las palabras inestética, ontología transitoria y metapolítica son acuñadas en contra de los términos estética, epistemología y

filosofía política. En particular el término «metapolítica» se debe entender como cualquier saber que pueda dar cuenta de los efectos generados hacia el interior de la filosofía producidos por instancias políticas reales, es decir, un saber que marca nuevas formas de pensar la filosofía como producto del acaecer político. Por esta razón la metapolítica es opuesta a la filosofía política, la cual afirma que, dada la inexistencia de la política, debería lanzar a la filosofía a pensar «lo político». Primero el acaecer político y luego el balance de los efectos que éste produce en el discurrir filosófico.

Entre el filósofo y su filosofía se encuentran sus maestros. Badiou da cuenta extensa de lo que representaron los suyos. En primer lugar señala a Sartre: de él, dice, aprendió el existencialismo; es decir, la permanencia de una conexión, de un vínculo siempre restituible, entre el concepto y la instancia existencial de la elección, la instancia de la decisión vital. La convicción de que el concepto filosófico apenas cuenta si no te devuelve, aclara y ordena la instancia de la elección, de la decisión vital. En este sentido el concepto debe ser siempre un asunto de existencia.

De Lacan aprendió la conexión entre la teoría de los sujetos y la teoría de las formas. Que la teoría de los sujetos era solamente inteligible en el marco de la teoría de las formas. Que el sujeto es una cuestión de tipo axiomático y formal, y no psicológica o fenomenológica.

Finalmente, de Althusser aprendió, señala Badiou, en primer lugar, que no hay un objeto propio perteneciente a la filosofía, sólo orientaciones de pensamiento, líneas de división. Y en segundo lugar, la existencia de un espacio de combate perpetuo, un combate que siempre vuelve a empezar bajo condiciones renovadas. Que existe, en definitiva, un ámbito delimitado de la filosofía y que la ciencia, el arte y la política son cosas distintas a la filosofía.

Por ello, y a pesar de que Badiou sea mundialmente reconocido por sus grandes escritos filosóficos, nunca ha dejado de hacer una defensa a ultranza de la filosofía en ella misma. De hecho, era y es una necesidad vital para su propia existencia si atendemos a las múltiples y variadas formas que desde diversas perspectivas tratan de disminuir el valor en sí que el pensamiento filosófico tiene. Para ello Badiou se ha valido de los argumentos propios de los dos manifiestos que aparecen en su trayectoria. El primero, publicado en 1989, inmediatamente después de la publicación de *L'Ètre et l'Événement* y que fue objeto de una conferencia en una inusual visita a Barcelona. Conferencia que terminó con una bíblica llamada a la filosofía: «Levántate y anda». Posiblemente el prejuicio sobre el público barcelonés que fue a escucharle le hizo optar por la forma, pero en el fondo, tal como él mismo explica en la conferencia de la cual poseemos la transcripción gracias a los organizadores del acto, Badiou estaba en aquel momento dedicando todo su empeño a resituar la filosofía en el lugar del cual gente de la propia filosofía habían querido apartarla. La idea de Badiou al respecto es taxativa, prácticamente todo lo que en el siglo

xx se ha llamado filosofía no es otra forma que el intento desde dentro de acabar con ella. En cierta manera, y de ahí el «levántate y anda», supone ya una muerte y por ello, la imperiosa necesidad de una resurrección. ¿Y quiénes son los artífices de esa muerte anunciada? Para Badiou hay tres escuelas responsables, que son la escuela analítica, la hermenéutica y la postmoderna. Las tres poseen características comunes, según explica Badiou: la primera de ellas es que anuncian el fin de la metafísica. Heidegger, Carnap y Lyotard, cada uno desde su perspectiva, no dejan de afirmar que una época ha tocado a su fin, pero más allá de un hecho compartido, Badiou ve que además se muestra el fin del concepto de verdad, cuestión esta que para el filosofo francés es más lamentable, pues sin el soporte de la verdad, volvemos a situaciones pre-filosóficas, entonces y ahora, lentamente el grueso de lo opinable se organiza como elemento devastador del campo filosófico, del campo de lo verdadero frente a la sofística.

Badiou ve frente a esta característica común negativa otra positiva, la función central del leguaje: para las tres corrientes el lenguaje es el lugar central de reflexión, desde el cual se establece la forma filosófica en su puro ser. La filosofía como tal tiene el papel de establecer un punto fijo al discurso y al pensamiento, sin éste la filosofía ya no tendría razón de existir y por lo tanto se vería abocada a su desaparición. La filosofía no ya en sentido de permanencia sino por su propia conceptualización va relacionada con lo incondicionado. Badiou sostiene que la filosofía se construye sobre esa base y es deber suyo establecer sus contenidos; es decir, la reconstrucción filosófica de la categoría de verdad, y al mismo tiempo la reconstrucción de la categoría de sujeto. Éste es para Badiou el programa central de su filosofía, así lo expresaba en su conferencia de Barcelona, y ha sido, y es, su ocupación fundamental.

Para Badiou no se trata de una reconstrucción de la metafísica, que ya ha dejado claro su fin sin retorno, sino de la incógnita que representa la redefinición de la filosofía como un lugar posible de lo incondicionado. Badiou no deja de señalar las dificultades que eso supone, será entre otras cuestiones el objeto de su primer manifiesto. Existen una serie de razones inscritas en el desarrollo histórico de la filosofía como tal. La primera de ellas es que sabemos que las ciencias humanas no pueden reemplazar a la filosofía. Ésta fue una idea que apareció muy pronto, después de la crisis filosófica del siglo xix. Hoy en día se sabe que no pueden reemplazarla por el hecho de que las ciencias humanas no permiten pensar o tratar la singularidad como tal. Tratan, en cambio, las cosas desde el ángulo de lo general o desde un perfil determinado por datos estadísticos o empíricos, pero nunca se muestra su aportación a lo singular. Por eso existe una primera forma de expresión de la necesidad de lo filosófico bajo el ángulo de pensar lo singular en cuanto tal.

La segunda razón parte de la confirmación según la cual los grandes sujetos colectivos, hipotéticos, como el proletariado, el pueblo, etc., no se pueden ya

mantener. De ahí el surgimiento de una segunda necesidad que se dirige hacia la reformulación del sujeto formulado en nombre propio frente a lo inhumano. Ya no es posible hablar desde un sujeto colectivo redentor.

Entonces para decidir solo, sin el recurso a la figura de un sujeto colectivo, sin un apoyo religioso, histórico o espiritual, se requiere de la existencia de un punto fijo, que sirva de referencia y que sirva de punto de apoyo desde el cual elevar la decisión solitaria. A partir del momento en que cada uno es devuelto a su propia singularidad frente a lo inhumano, es necesario un principio incondicionado. Hay que poder denunciar la inhumanidad de lo inhumano sin condiciones de ningún tipo. El síntoma más evidente de esta necesidad es el retorno a la ética, dentro del espacio que acoge al mismo tiempo las preocupaciones generales y las filosóficas. El restablecimiento de una categoría de verdad, de un punto de vista fijo, de una discriminación posible desde el punto de vista sobre todo de lo inhumano como tal.

Hay una tercera razón que Badiou ve desde la perspectiva que suponen los aumentos de las reacciones planetarias de lo religioso, lo racial o lo irracional que vienen a ocupar el espacio de los sujetos colectivos periclitados. No sabremos enfrentarnos a este auge de lo reactivo, de aquello que hace del retorno su condición de permanencia, si no poseemos una perspectiva de visión filosófica de esos elementos. Hay, pues, que renovar la perspectiva de la racionalidad en el ámbito de lo filosófico.

Para terminar con un cuarto motivo, el cual Badiou encara desde la perspectiva de lo que tiene de vulnerable el mundo que habitamos. Se trata de un mundo que funciona bien mientras funciona bien, pero que tiene graves problemas para afrontar las situaciones complicadas, que se desbarata con facilidad y tiene grandes dificultades para captar positivamente los acontecimientos. Por ello, señala Badiou, se muestra como necesaria una filosofía del acontecimiento, que conjuntamente con la singularidad, la verdad y la razón realicen una propuesta filosófica sólida para un mundo en permanente estado de perplejidad. Para Badiou ninguna de las nuevas escuelas surgidas de la crisis de la filosofía pueden proporcionárnosla.

Existe, por tanto, una nueva fase de la modernidad en la cual se debe formular una concepción distinta de la que poseemos del sujeto, ligado a la singularidad, a la verdad, a la razón y al acontecimiento, y para ello necesitamos de la filosofía parar realizarla, tal como acabamos de señalar. La filosofía puede más de lo que ella realmente cree. Hay, pues, en Badiou una confianza en la capacidad permanente de la filosofía de auto-reconstrucción en el contexto de las condiciones anteriormente señaladas, de lo incondicional. Son los acontecimientos del matema, del poema, del pensamiento del amor y de la política inventada los que prescriben el retorno de la filosofía, «en la aptitud de disponer de un lugar intelectual de abrigo y acogida

para lo que actualmente es nombrable de estos acontecimientos»[205]. Y frente a la negación proponer un paso adelante.

Pasados 20 años Badiou se vio en la necesidad de escribir un nuevo manifiesto. A diferencia del primero, que tenía como fin desenmascarar la postergación de lo filosófico en aras de un pensamiento desprovisto de los elementos indispensables para constituirse sin condición, en el segundo manifiesto Badiou persiste en la idea de que la filosofía se encuentra amenazada, pero por razones inversas a las que fueron descritas en el primer manifiesto. Para Badiou la filosofía llega al extremo de una existencia artificial excesiva. La filosofía se encuentra por todas partes, y especialmente en Francia, señala el autor. Ve en el aumento de su presencia mediática procesos dogmático-reconstructivos de pobre valor pero de alto contenido ideológico. Así mismo mantiene que siendo sostenible que las cuatro circunstancias que configuran el pensamiento filosófico siguen sosteniéndose, también es cierto que han adquirido una complejidad que hace que sean percibidas desde perspectivas más difusas. Tomando como ejemplo las ciencias, Badiou encuentra que éstas han derivado hacia la dimensión mercantil de la tecnología. Cosa parecida sucede con la condición artística que se ha visto derivada hacia el aspecto comunicacional. Y la política ha visto cómo el concepto democracia se convertía en el emblema de esta época en que la gobernanza ha sucedido a la política en su sentido auténtico. Y el amor se ha visto arrinconado entre una concepción contractual de la familia y el libertinaje sexual.

En definitiva, técnica, cultura, gestión y sexo han venido a sustituir las cuatro condiciones de la filosofía. Y por ello será nuevamente necesaria una reconstrucción del quehacer filosófico, que permanecerá interminable a medida que se produzcan nuevas formulaciones de la oposición perenne a lo filosófico, en aras de una perspectiva interesada y manipuladora. Badiou, por ello, se muestra incansable a todo síntoma de desánimo, y su obra sigue su curso inexorable.

III

El «continuar» de Badiou no sólo es una proclama teórica sino que también valida todo un proyecto todavía inacabado y del cual cabe esperar aún un postrer volumen bajo el título *L'Immanence des verités*. Pero el «continuar» de Badiou no sólo compete a su persona y a su obra sino que con ello quiere proclamar el sentido interminable del quehacer filosófico. Badiou toma el verso de Saint-John Perse «habitaré mi nombre»[206], para asociarlo al sentido de la continuidad sobre la cual

205 A. Badiou, *Manifiesto por la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1990, p. 57.

206 A. Badiou, *La filosofía, otra vez*, p. 147.

se establece el vivir humanamente. Que cada uno individualmente pueda habitar su nombre. La cita de Aristóteles: «vivir como inmortal». Sirva a este efecto la definición de filosofía que el propio Badiou escribe en su libro de entrevistas *La philosophie et l'événement*: «la filosofía son tres cosas. Un diagnóstico de la época: ¿qué plantea la época? Es una construcción, a partir de ese planteamiento contemporáneo, de un concepto de verdad. Es finalmente una experiencia existencial relativa a la verdadera vida. La unidad de las tres, es la filosofía. Pero en un momento dado, la filosofía, se convierte en una filosofía».

A las nuevas generaciones de filósofos de las cuales habla el propio Badiou, les compete desarrollar conjuntamente con otras percepciones de lo político una idea de ésta que garantice más y mejor la idea de igualdad, única vía desde la cual Badiou concibe el quehacer filosófico y por ende la construcción de verdades. De esta manera se llevará a cabo, en forma contemporánea, el «gesto platónico» desde el cual nuestro autor entiende la realización de lo filosófico.

Bibliografía de Alain Badiou

Manifiesto por la filosofía, Madrid: Cátedra, 1990.
El ser y el acontecimiento, Buenos Aires: Ed. Manantial, 1999.
San Pablo. La fundación del universalismo, Barcelona: Anthropos, 1999 (*Saint Paul*, París: Collège International de Philosophie, 1997).
Breve tratado de ontología transitoria, Barcelona: Gedisa, 2002 (*Court traité d'ontologie trasitoire*, París: Seuil, 1998).
Condiciones, México: Siglo XXI, 2003 (*Conditions*, París: Seuil, 1992).
La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal, México: Ed. Herder, 2004 (*Ethique*, París: Hatier, 1993).
Logiques des mondes. L'être et l'évenement, 2, París: Seuil, 2006.
Second manifeste pour la philosophie, París, 2009.
La filosofía, otra vez, Madrid: Errata naturae, 2010.

Bibliografía secundaria seleccionada

Hallward, Peter. *Badiou. A Subject to Truth,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
— (ed.). *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy,* Londres: Ed. Continuum, 2004.
Scavino, Dardo. *La filosofía actual. Pensar sin certezas,* Buenos Aires: Ed. Paidós, 1999.

Žižek, Slavoj. «La política de la verdad, o Alain Badiou como lector de san Pablo», en *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política,* Buenos Aires: Ed. Paidós, 2001.

Capítulo VIII
Jean-Claude Milner: Un lingüista atravesado por Lacan
Anna Pagés

I

Milner nace en París el año 1941. Estudia en l'*École Normale Supérieure* y es discípulo de Louis Althusser, Roland Barthes y Jacques Lacan (en la época posterior a los seminarios de Saint-Anne, cuando le acogen en la Rue d'Ulm a propuesta de Althusser).

Lacan tendrá una incidencia singular en su recorrido intelectual. Escucha hablar de él por primera vez en el seminario de Roland Barthes, en el año 1962, y conoce su obra gracias a la exposición de Jacques-Alain Miller en el año 1963-1964. Milner subraya lo imprevisto del discurso de Lacan: «esa incertidumbre en anticipar cómo iba a terminar una frase». La dimensión de lo inesperado del discurso de Lacan quedó inscrita en el recorrido intelectual de un joven cuya principal inquietud, según confiesa él mismo, era el aburrimiento –en el sentido de saber de antemano lo que se va a decir–. Milner quedará marcado por «la claridad» de la obra de Lacan, que ilumina todo saber construido como ciencia o aspirando a serlo: por ejemplo, la lingüística.

Estudió con Chomsky en el *Massachussets Institute of Technology*. En Cambridge, Massachussets, vivió durante seis meses en casa de Jakobson. Militó en la *Gauche Proletarienne*, con Bénny Lévy, a quien le uniría después una sólida amistad. Fue presidente del *Collège International de Philosophie* en la década de los ochenta. En Francia, normalmente le presentan como lingüista, filósofo y ensayista. Efectivamente, Milner es, primero, un lingüista; después, un filósofo –en el sentido de un pensador, no de un profesor de filosofía–. Hay que decir, en tercer lugar, y como se define a sí mismo, que es un «sabio en serie». No pertenece a la fauna de los académicos al uso: «Je me tiens au minimal» (me atengo a mínimos). Pensador de una estimable precisión lógica en el uso de la lengua francesa, se puede decir que es «exacto» en su argumentación. Claude Lanzmann le define con una frase interesante: «El abeto Milner toma todas las cosas desde la raíz».

En una entrevista realizada en France Culture[207] Milner afirma que la inteligencia exime de todo —«l'intélligence dispense de tout». Desde luego es su caso.

Junto con la axiomática y la exactitud paramétrica del concepto, encontramos en Milner una retórica y una poesía que permite leer sus textos de modo que, en algunos momentos, conmuevan al lector. Por ejemplo, en *L'amour de la langue*, cuando contrapone la lengua, objeto de estudio de la lingüística como ciencia, y «la lengua en el sentido de *lalangue* de Lacan», encarnada en el cuerpo de un sujeto, y dice: «lingüista durante la semana, leo poesía los días de *shabbat*», o en *Le triple du plaisir*, cuando describe el universo homérico con los colores y los olores del Mediterráneo: «El violeta del mar, el rosa de la aurora, el brillo de la carne, el dorado de los palacios, el estallido de los rostros y los miembros [...]». Milner es preciso como la lógica matemática, recorta las frases y no dice ni más ni menos que lo que está diciendo, mide las palabras una por una. Sin embargo, más allá de toda exactitud, descubrimos en sus textos un aroma de poesía muy particular, en el sentido de la poesía que invade y conmueve. Es un autor que acaba por encontrar lo que no se dice de cualquier manera a cualquier persona.

II

Lacan como no-todo. En *Clartés de tout* (2011), Milner define cuál fue la incidencia de Lacan en su recorrido intelectual desde *L'Amour de la langue* y *L'oeuvre claire*. En esos 20 años se produjo un desplazamiento que parte del lingüista para alcanzar al pensador. Milner afirma que, de buen principio, lo que le interesó de Lacan «no era lo que tenía en consonancia con la lingüística sino lo que había de disonante en ella»[208]. Cuando escribió *L'Amour de la langue*, Milner era un lingüista coompleto: se había doctorado, escribía artículos científicos en revistas especializadas y académicas y participaba en programas de investigación. Al principio, adoptó la lingüística en calidad de ciencia de Galileo (*science galiléenne*) y fue en ese punto donde Lacan, sus textos, fueron a alojarse para cuestionarlo: «en *L'Amour de la langue* deseaba situar lo impensado de la lingüística como ciencia de Galileo [...] En el título que le di, la lengua, en dos palabras, hace referencia a la lingüística —ciencia de Galileo que no se ocupa ni del lenguaje ni de *lalengua* en una sola palabra— y la dimensión del amor designa, en cierto modo, metonímicamente, este lugar impensado donde puede anclarse el psicoanálisis lacaniano»[209].

---

207 http://www.franceculture.com/emission-a-voix-nue-jean-claude-milner-14-2011-05-02.html

208 J.C. Milner (2011), *Clartés de tout: de Lacan à Mao, d'Aristote à Marx*, París: Verdier, p. 10.

209 *Ibíd.*, p. 11.

L'Amour de la langue (1978) es un texto sobre las dificultades de la lengua como todo para incluir un «no-todo» que la configura como lengua y la hace existir. Milner interroga al lingüista como ser hablante y reflexiona sobre la herida narcisista que formula el psicoanálisis a la lengua, objeto de estudio científico de la lingüística. De esta manera, consigue presentar los rasgos de evidencia científica de los lingüistas más relevantes (Jakobson, Chomsky, Benveniste...) desde la óptica de un rasgo de goce inédito[210].

> «Para todo lingüista, en el mismo seno de la representabilidad, se permite una vía análoga: reconocer en su objeto que un sujeto hace señal y que, sin tener que figurarlo demasiado, puede causar su deseo por esta señal»[211].

En *L'oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie* (1995) Milner se pregunta por Lacan explícita y directamente, planteando cuáles son los principios generales de su obra y cómo actualizarlos. En *Clartés de tout*, Milner dice que tuvo la idea de hacer con Lacan lo que Ernst Mach en 1883 con la física de Newton, en su libro *La mécanique. Exposé historique et critique de son développement*: «Mientras que mi método se inspira en el de Mach, mi conclusión es completamente diferente: existe en Lacan una obra clara, pero en ningún caso una obra monótona. Se producen algunos desplazamientos, pero en cierto modo son calculables»[212].

¿En qué consiste la obra de Lacan? ¿Qué significa que Lacan construye una obra? Milner desarrolla estas preguntas desde el punto de vista de Aristóteles (autor que sirve a menudo como fundamento a sus análisis), para afirmar que la obra «no es una materia, es una forma, y es una forma que organiza la cultura»[213]. La pregunta por la obra es el resultado de su exclusión de la ciencia en la medida en que ésta se sitúa fuera de la cultura (*hors-culture*). La obra se ubica entre la ciencia y la cultura, convocada por una y otra, en este punto se formula la pregunta por su estatuto de obra. Esta idea de la obra como una especie de permanente «outsider» entre la cultura y la ciencia permite entender bien la posición de Lacan en su tiempo.

Milner asume como propia la cualidad inesperada del discurso que tanto admiró en Lacan. El lector de sus textos lo percibe claramente y es una de las dificultades principales de la lectura: esa tendencia a realizar afirmaciones taxativas y al mismo tiempo orientarse en ellas por su elemento sorpresa. Por ejemplo, en la

---

210 Es extraordinaria, en ese sentido, la breve nota a pie de página, p. 117 de J.C. Milner (1978), *L'Amour de la langue*, París: Verdier, que finaliza con la frase: «Un grand linguiste n'esti-il pas alors celui qui parvient à faire accepter de tous une figure nouvelle de l'évidence, c'est-à-dire au même instant une trace inédite de sa jouissance?».

211 *Ibíd.*, p. 111.

212 J.C. Milner (2011), *Clartés de tout*, p. 13.

213 J.C. Milner (1995), *L'oeuvre claire*, París: Seuil, p. 14.

introducción a *L'oeuvre claire*, Milner dice «Lacan es, como dice él mismo, un autor cristalino. Basta con leerlo con atención»[214]. Ciertamente, Lacan llegó a afirmar que, un día, sus obras se venderían en los quioscos[215], pero ello no impide que, generalmente, la experiencia de la lectura de Lacan sea una experiencia de densidad textual. De ahí la sorpresa del lector al empezar a leer el libro de Milner sobre Lacan. Para Milner, iniciar una propuesta intelectual, un hilo de ideas sobre una temática de fondo (en el caso de *L'oeuvre claire*, «constatar que existe un pensamiento de Lacan)[216] supone introducir al lector por un itinerario de puntos de partida, de certezas. Existe en Milner un gusto por las afirmaciones taxativas y al mismo tiempo por las constataciones. Inicia siempre sus textos «constatando» lo que para él es evidente y funciona como una especie de axiomática de base. Leer a Milner no consiste en entender lo que dice, implica no perderse en el hilo argumental de las premisas y los corolarios que se despliegan en cada interrogación. Por ejemplo, en la introducción a *L'oeuvre claire*, argumenta por qué su trabajo sobre Lacan no pretende clarificarlo o explicarlo. La idea no es entender a Lacan desde Lacan sino argumentar por qué se puede afirmar que existe un pensamiento de Lacan, y se puede afirmar tal cosa porque no se supone como algo dado, en un determinado contexto. La idea que tiene Milner es una ocurrencia sobre cómo proceder: se trata de «establecer que existan en Lacan una serie de proposiciones suficientemente sólidas para extraerlas de su campo propio, soportar cambios de posición y modificaciones en su espacio discursivo»[217]. Milner somete a Lacan a la prueba «de la exterioridad y de la incompletud»[218].

Uno de los conceptos más relevantes del texto de Milner *L'oeuvre claire* es la noción de «doctrinal de ciencia» (*doctrinal de science*) que aplica a la obra de Lacan. Este punto es especialmente importante porque, según Milner, funciona, por una parte, como un analizador del pensamiento de los años sesenta, pero también de cualquier otro cuerpo de conocimiento. ¿Qué es el doctrinal de ciencia? Una serie de proposiciones sobre la ciencia y sobre el sujeto que permiten ubicar la obra de Lacan como algo diferente a una teoría de la ciencia e incluso a una epistemología. Los componentes clave del doctrinal de ciencia aplicado a Lacan son fundamentalmente los siguientes: la hipótesis del sujeto de la ciencia; la teoría de lo moderno, a partir de dos operadores históricos, la sucesión y la ruptura; el problema del his-

214 *Ibíd.*, p. 8.

215 J. Lacan (2005), *Le triomphe de la réligion*, París: Seuil.

216 «Mon dessein est tout autre: non pas éclairer la penseé de Lacan, ni rectifier ce qui en a été dit, mais faire constater clairement qu'il y a de la pensée chez Lacan. De la pensée, c'est-à-dire quelque chose dont l'existence s'impose à qui ne l'a pas pensé». *L'oeuvre claire*, p. 8.

217 *Ibíd.*

218 *Ibíd.*

toricisimo; la matematización; la presencia de la episteme antigua en el discurso; la literalización, la contingencia y la teoría del discurso como ruptura respecto del empirismo positivista. Cada uno de estos puntos servirán a Milner para plantear el problema del «galileismo generalizado» y su posible puesta a prueba en el pensamiento de Lacan. Como dirá Milner en *Clartés de tout*, «[...] le véritable enjeu de la structure consistait à littéraliser, sans mathématiser»[219].

La cuestión de las discontinuidades y las transformaciones teóricas revelan al lector de *L'oeuvre claire* un Lacan en marcha, cuyo punto de vista sobre la literalización a través de la noción de «matema» servirá para analizar la manera como el psicoanálisis «parasita» el discurso de la ciencia (pero también otros discursos). Para Milner, lo importante en la frase de Galileo que dice: «el gran libro de la naturaleza está escrito en letras matemáticas» no es el vocablo «matemáticas» sino el vocablo «letras». La cuestión de fondo es cómo dibujar una «teoría no imaginaria y no cualitativa del pensamiento»[220].

Milner distingue entre un «primer clasicismo» y un «segundo clasicismo» lacanianos, sostenidos por la tesis de la época que puede formularse del siguiente modo: «existen las rupturas» —*il y a des coupures*. Foucault sería un primer representante de este axioma fundamental que se despliega en un fondo de historización, pero que conduce al mismo tiempo a la idea de una ruptura mayor entre episteme y ciencia moderna. Esta ruptura, más próxima a Althusser que a Barthes según Milner, define que, en el caso de que sea así, una ruptura mayor «afecta a todos los discursos posibles: ninguno le es inmune, por lo menos en la medida en que sea moderno»[221]. Este axioma de ruptura mayor se reconoce en la figura discursiva de la Revolución, abierto a la «heterogeneidad de los nombres, es decir, a su desigualdad»[222]. Cualquier supuesto de lugar inmune a dicha ruptura mayor equivale a lo que Milner llamará «el teorema de Stalin», es decir, a la idea según la cual «existen cambios en la infraestructura que no implican cambios en la lengua; existen cambios en la lengua que no dependen de cambios en la infraestructura»[223]. Lo que impugna el teorema de Stalin es la idea de la lengua como sustancia: sería verdadero en el caso de la lengua como forma. El único saber que puede funcionar como referencia formal a la ruptura mayor sería la matemática, precisamente el punto de saber que Lacan toma como referencia para ir más allá de la historia y retomar al sujeto. En ese sentido, la teoría de los cuatro discursos de Lacan puede pensarse como una teoría «no cronológica de las discontinuidades». El Lacan lin-

219 J.C. Milner, *Clartés de tout*, p. 15.

220 J.C. Milner, *L'oeuvre claire*, p. 136.

221 *Ibíd.*, p. 82.

222 *Ibíd.*, p. 83.

223 *Ibíd.*

güista terminará siendo un «Lacan matemático», que identifica como proyecto la literalización no en el sentido del cálculo sino en el sentido del álgebra. La matematización será una versión posible de la literalización.

El segundo clasicismo de Lacan implica, sin embargo, que una serie de inestabilidades afecten a la axiomática y la matematización del psicoanálisis para conducirlos hasta la noción de «matema». El matema preserva la literalidad de la matemática como punto de formalización del psicoanálisis y constituye el punto de ruptura con la matemática griega, alejada de la «consistencia literal» que le proporcionará Bourbaki: «Lacan subraya en estas letras su lado suspensivo, es decir, el imposible: lo infinito como inaccesible, la teoría de números atravesada por la falla incesante del cero, la topología como teoría de un "no espacio" arrancando toda estética trascendental a la geometría»[224]. La frontera de la matematización *à la Bourbaki* será para Milner el Seminario XX (*Encore*), donde «la referencia matemática queda absorbida por la teoría del nudo borromeo»[225]. El nudo borromeo representará, en la obra de Lacan, el elemento «refractario a una matematización integral»[226]: ello implica sobrepasar la letra pero también el matema. El nudo borromeo se separa de la serie de objetos topológicos y se resiste a una formalización matemática: «En consecuencia, la tarea de visiblizar lo literal en su esencia es atribuida a un objeto no-literal. La letra no encuentra en sí misma algo para literalizarse suficientemente»[227]. Esta especie de punto ciego a una literalización integral constituye, para Milner, un punto de incompletud en Lacan: «el nudo, en calidad de soporte de la letra matemática, no soportaría nada más esencial, ya que, por hipótesis, la letra ya no resulta esencial a la matemática. Sería conducida a su propia ausencia de literalidad»[228]. Milner finaliza su puesta a prueba de Lacan con un capítulo final llamado «La deconstrucción» donde se pregunta si pudiera existir una transición entre las letras de la matemática y las letras del poema, subrayando las homofonías como un resto de literalidad no-simétrica: «[...] los homófonos constituyen la única marca que queda de la literalidad, ya no simétricos, sino testigos de un matema extenuado»[229].

Lacan es el nombre de un recorrido «anti»: «[...] el nudo se convierte en desvío de la letra [...] se ha convertido propiamente en una anti-matemática. Después de la anti-lingüística que desconfía de la doctrina del significante y que fija la doctrina de la homofonía, después de la anti-política que induce la teoría de los discursos,

224 *Ibíd.*, p. 132.

225 *Ibíd.*, p. 161.

226 *Ibíd.*

227 *Ibíd.*, p. 162.

228 *Ibíd.*, p. 163.

229 *Ibíd.*, p. 165.

después de la anti-filosofía que desconfía del primer clasicismo y que fija al segundo. Resumiendo, la anacoresis discursiva ha sido consumada. El nudo era, pues, mortal»[230].

Milner asocia, en este punto, Lacan a Wittgenstein, porque, a diferencia de lo que dice éste en el *Tractatus*: «sobre lo que no se puede decir más vale callar, y mostrar aquello sobre lo que no podemos más que callar», «Por el contrario, Lacan se calla y Lacan muestra»[231]. Lacan indica, después del Seminario XX, que el psicoanálisis se aleja definitivamente de la ciencia de Galileo, es decir, que «el matema había sido abolido»[232]. Lacan alcanza, en el recorrido de su pensamiento, una especie de callejón sin salida: si se descarta la ciencia como matemática, entonces el doctrinal de ciencia cae por su propio peso y con él el primer clasicismo lacaniano; si el nudo ya no es una letra, entonces queda anulado el segundo clasicismo lacaniano. El asunto de Lacan con Wittgenstein, más allá de cómo vincular a los dos autores, es que «Wittgenstein tendría razón, si aquello de lo que no podemos hablar consintiera en callarse. La cuestión es que no consiente. El inconsciente es precisamente eso»[233]. De ahí la solución lacaniana: «las estrategias del entre-dos, del medio-decir, del no-todo»[234].

Milner plantea que el nudo borromeo no deja dormir a los espíritus inquietos. En realidad, si la cosa es así, llevada a su extremo implicaría una deconstrucción de Lacan, pero también de Freud y de la cosa freudiana, que pretende poder pensar precisamente desde la frontera entre lo pensado y lo impensado. Milner no acepta este extremo y lo sustituye por una pregunta sobre «las relaciones (de incompatibilidad o de equivalencia) entre lo "mostrado" y lo "escrito"»[235]. «La aguja se detuvo entre dos posiciones»[236] (el primer y el segundo clasicismo).

En sus trabajos posteriores, como por ejemplo el excelente artículo sobre «Lacan, le juif»[237] con motivo de los 30 años de la muerte de Lacan, Milner rodeará con todo su ejército de nociones precisas el «no-todo» de Lacan que agujerea el discurso del universal simple[238]. En *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* (2003) Milner define las trampas del todo desde la perspectiva de Lacan en *L'Étourdit* y el

230 *Ibíd.*, p. 167.

231 *Ibíd.*

232 *Ibíd.*

233 *Ibíd.*, p. 169.

234 *Ibíd.*, pp. 170-171.

235 *Ibíd.*, p. 171.

236 *Ibíd.*

237 J.C. Milner, «Lacan le Juif», en *Lacan au miroir des sorcières*, *La Cause Freudienne*, n.º 69, pp. 67-73.

238 Mi trabajo titulado «L'étranger comme obstacle à l'universel éducatif» en la revista *Le Télémaque*, abril de 2012, toma como punto de partida el concepto de universal y su desplazamiento teórico desde el análisis de Milner.

Seminario XX. Frente al concepto de «todo limitado» conocido por los clásicos, Lacan propone un «todo ilimitado» Podemos decir que en esta orientación de la lectura de Lacan Milner representa, sin duda, una posición filosofía postmetafísica.

Saber absoluto y plus-de-saber. En *Clartés de tout*, Milner se define a sí mismo como un «sabio en serie». ¿Qué quiere decir? A propósito de una película norteamericana sobre un asesino en serie Milner afirma: «Yo no soy un asesino en serie, sino un sabio en serie; no paro de picotear al vuelo, en los saberes en plural, en los saberes relativos a los objetos, una manera de constatar la extinción del saber en singular, del saber absoluto»[239]. Milner trata en su obra (*De l'école* (1984), *Le juif de savoir* (2006), *Existe-t-il une vie intellectuelle en France?* (2007)) de despejar la incógnita sobre el saber, precedido del artículo determinado, en su momento anterior a convertirse en «saberes de», relativos a objetos específicos de saber. El vocablo alemán «Wissenschaft» le permite transitar por el problema del saber absoluto, saber al cual el nombre judío se entrelazó particularmente a lo largo del xix en Alemania hasta el momento del trauma en la Segunda Guerra Mundial. Milner aplica a esta temática su orientación al detalle: evita un abordaje masivo (*la pensée massive*) para fijarse en los matices. Para Milner «el detalle cuenta». Su idea consiste en introducirse —como un pájaro que pesca algo al vuelo— en los distintos saberes y encontrar el modo de deducir de ellos «algo del orden de lo real»[240]. Su lectura de Lacan le permite entrever en la propuesta de los saberes algo que no les pertenece y que al mismo tiempo los agujerea en cierto modo, los «parasita». Milner utiliza la expresión «absoluto» en el sentido de los gramáticos: «oponen los usos de complemento, del tipo "sé latín", "sé bailar", "sé que tengo razón", a los usos del tipo "sé" sin complemento de ninguna clase»[241]. El saber absoluto se mueve por una lógica propia, una especie de determinación que no pasa por ningún sujeto ni por ningún objeto, «sigue su ley interna, que llamo el plus-de-saber»[242]. Este concepto «plus-de-saber» toma su forma del concepto de Marx «plusvalía»:

> «El motor del capital no son los valores de uso particular de las mercancías particulares; no son los beneficios obtenidos en los sucesivos intercambios, es la posibilidad general de un diferencial vinculado a la singularidad de la fuerza de trabajo. En el dispositivo de Marx, la definición de la plus-valía está vinculada a la definición del valor "nada más". Valor de uso y valor de intercambio son valores relativos a su objeto. Sólo después se constituye el valor "nada más" como se constituye el saber "nada más". Marx pasa del "valor de" al valor absoluto; es el mismo tipo de pasaje que produzco cuando paso del "saber de" al saber. Del mismo modo

239 J.C. Milner, *Clartés de tout*, p. 60.

240 *Ibíd.*, p. 59.

241 *Ibíd.*, p. 54.

242 *Ibíd.*

que el valor absoluto se cumple gracias a la plus-valía (el plus-de-valor), de la misma manera el saber absoluto se realiza gracias al plus-de-saber»[243].

En *Le juif de savoir* (2006) Milner distingue entre la función absoluta y la función relacional del saber. En este punto desarrolla nuevos aspectos de la transmisión que había mencionado anteriormente en su texto *De l'école* (1984) donde distinguía entre «saberes fríos» (*savoirs froids*) —los que la escuela enseña más allá de las modas o de las tendencias pedagógicas al uso—; «saberes calientes» (*savoirs chauds*), relativos a la tradición campesina y ancestral; y «saberes proliferantes» (*savoirs proliférants*), que define como los que circulan «en un mismo nivel de edad y que sobre todo escapan a la familia [...] son los saberes que se suponen a los jóvenes del momento»[244].

El concepto de transmisión del saber queda definido desde lo que Milner llamará una «teoría positiva» en *De l'école* a partir de tres premisas clave: 1) transmitir un saber es poder explicarlo claramente; 2) no se puede explicar claramente más que lo que se sabe bien; 3) algo se sabe mejor en la medida en que alguien se interesa, como sujeto, por el saber que se transmite. El interés por el saber de Milner caracteriza a este autor que busca encontrar lo que Lacan llamará «ce qui cloche» (lo que suena extraño) en los saberes al uso, en plural, para reconstituir ese punto de imposible que encontramos en todo saber.

«Quizás para preservarme del no-saber absoluto, que no me seduce menos. Entre las figuras más impactantes del pensamiento antiguo, subrayo esta modalidad del escepticismo absoluto que fue enunciada por Gorgias: "En primer lugar, nada existe; en segundo lugar, aunque algo existiera, el hombre no lo puede conocer; en tercer lugar, aunque lo pudiera conocer, no se puede ni formular ni explicar a los demás". La fórmula impacta; [...] me impactó al salir del maoísmo. El desafío de Gorgias me afecta suficientemente aún para que no me deje, por una cuestión de seguridad, y ceda frente al saber absoluto»[245].

La política de los seres hablantes. Milner trata el problema de la política desde tres puntos cardinales, normalmente entremezclados y articulados en su obra: 1) el binomio problema-solución; 2) la clase media o pequeña burguesía intelectual y la estabilidad del Estado; 3) la política de los seres hablantes (cuerpos hablantes) contrapuesta a la política de las cosas.

En *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* (2003) Milner plantea que la política se constituyó, en la Europa moderna, a partir del binomio problema-solución —*die Frage/Lösung*, como dice el encabezamiento de la circular de la cancellería del partido nacionalsocialista, en fecha 9 de octubre de 1942, sobre el

243 *Ibíd.*, p. 56.

244 J.C. Milner (1984), *De l'école*, París: Verdier, p. 21.

245 J.C. Milner, *Clartés de tout*, p. 55.

problema de los judíos en Europa. Milner dice al respecto que el encabezamiento de dicha circular podría parecerse a cualquier informe que «un honesto funcionario de Bruselas de hoy» escribiera sobre la situación de los jubilados en Europa. El binomio problema-solución, que retomará en otros textos como por ejemplo en *¿Quiere usted ser evaluado?* (2004) escrito en colaboración con Jacques-Alain Miller, describe el contexto de una Europa administrativa y burocrática, cuyos términos básicos para razonar lo político han sustituido la revolución por un racionalismo político «que consiste en pensar la política como un lugar de soluciones»[246] mientras que «el racionalismo social consiste en pensar la sociedad como un lugar de problemas»[247]. El desarrollo posterior sobre la política de las cosas y la política de los seres hablantes supone un itinerario por algunos conceptos básicos que ponen en cuestión el todo ilimitado (*pastout*) de la gobernabilidad, aplicando la fórmula de la sexuación del Lacan de *Encore* (Seminario XX) en calidad de «organon»[248]: los modos de inscripción del sujeto respecto de la función fálica tomada como una función proposicional. El concepto de todo ilimitado, contrapuesto al concepto griego del todo clásico como limitado, tendrá múltiples resonancias en el análisis político de Milner, cuyo punto de partida y de llegada es la sentencia que dice: «La política es el asunto de los seres hablantes. [...] un arte de hablar político [...] se habla político a partir del momento en que nos preguntamos si la razón del más fuerte es siempre la mejor [...] la materia desnuda, en política, es el cuerpo. El cuerpo hablante del ser hablante. Toda política se desorienta, cuando se separa de este septentrión»[249]. Milner defiende un materialismo en política, es decir, un modo de evitar la política maximalista que olvida que, al fin y al cabo, se trata de los cuerpos de los seres hablantes.

En *L'arrogance du présent. Regards sur une décennie, 1965-1975* (2009) Milner recorre la ruta de la «pequeña burguesía intelectual», un grupo social cuya función principal fue estabilizar el Estado republicano hasta que en mayo del 68 «se lanzó a la aventura». En su obra anterior *Existe-t-il une vie intellectuelle en France?* (2002) Milner ya había apuntado la tesis de una clase intelectual que apoyó la constitución de la Tercera República «en un país republicano que no quería serlo»[250] para hacerla posible como proyecto-programa, contando con un aparato de expertos, una nueva clase social, «la burguesía asalariada, y no propietaria, vinculada al Estado y no a

---

246 J.C. Milner (2003), *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, París: Verdier, p. 14.

247 *Ibíd.*

248 *Ibíd.*, p. 17.

249 «La politique est l'affaire des êtres parlants». *Pour une politique des êtres parlants, Court traité de politique* 2 (2011), París: Verdier.

250 J.C. Milner (2002), *Existe-t-il une vie intellectuelle en France?,* París: Verdier, p. 11.

la propiedad privada»[251]: «Establecer las libertades públicas en un país de tradición católica romana y de Código Napoleónico, garantizar un mínimo de independencia industrial a un conjunto de campesinos, gente que vive de rentas y notarios, no se había hecho nunca»[252].

III

Con la caída del muro de Berlín, el desarrollo del capitalismo financiero aceleró el hundimiento de esta burguesía asalariada, demasiado cara para el capital debido a que parte de su salario pertenecía al «ideal» de lo que simbólicamente representaba: un saber hacer en lugar de un patrimonio, más tiempo disponible en lugar de un salario superior (un plus de salario). La crisis del Estado y la desestabilización política actual tuvieron su principal efecto en lo que Milner llama la «proletarización de la burguesía asalariada». El resultado ha sido una rebaja de sobretiempo y una rebaja de sobrerremuneración, lo cual ha producido «una vivencia objetiva de su propio desclasamiento. El diferencial que la separa del proletariado tiende a cero»[253].

El análisis de Milner sobre la política incluye lo contingente en la argumentación sobre lo ilimitado (*le pastout*), es decir, incluye al cuerpo sufriente en la dimensión política. He aquí un punto ciego para los políticos de nuestra época:

> «Cuando se trata de la injusticia, el mejor paradigma, el único quizás, es el dolor físico. Esclarecido por este paradigma, sabremos tratar la subordinación injusta como lo merece, sin hacer hipótesis sobre el futuro, porque el futuro no sirve para nada. En cuanto a las instituciones y a las insurrecciones, respecto de todas las variedades de la política maximalista, dejo para otras ocasiones el cuidado de establecer si se trata de placebos, analgésicos o somníferos. La política minimalista parte de los cuerpos hablantes y regresa a ellos. Su tiempo no es el pasado temeroso ni el futuro lleno de esperanza; su tiempo es el presente, portador furtivo de lo que sabemos y queremos, aquí y ahora»[254].

Milner empieza por distinguir algunas frases que se pueden decir y desde ahí recorre una tesis en una sola ruta, moviéndose con sumo cuidado y exactitud, sin que le tiemble el pulso. En la entrevista en *France Culture*, afirma que su relación con la obra de Lacan es parecida a un *origami* que se va desplegando poco a poco. Cada pliegue surge de una oración o de un sustantivo. Se trata de leer una escritura, de escribir sobre una lectura de Lacan, cuyo nombre, para Milner, es fuente de

251 *Ibíd.*, p. 14.

252 *Ibíd.*, p. 13.

253 J.C. Milner (2011), *Clartés de tout*, p. 118.

254 J.C. Milner (2011), *Pour une politique des êtres parlants*, p. 82.

claridad y no de oscuridad. La contraposición entre claridad y oscuridad constituye un *leit-motiv* en la obra de Milner: aplicará el adjetivo «claro» y «oscuro» a una serie de sustantivos como universal, Lacan, política, cálculo, para revelar lo cristalino del saber frente a la profunda oscuridad del no-saber. Se trata de una referencia a Descartes, como él mismo indicará en su conferencia sobre «Las nuevas ciencias ocultas» en el Forum Psy celebrado en París en febrero del año 2008: «Descartes dijo que existía el reino de lo claro y el reino de lo oscuro, que no había que mezclarlos. Para Descartes los asuntos humanos trataban de lo oscuro y lo confuso, pensó que nos podíamos librar de lo confuso, de esta irreductibilidad de los asuntos humanos que Freud retomará a su vez»[255].

Se podría leer a Milner desde el párrafo final de sus obras (tal vez solamente la última frase) y analizar sus palabras después de atravesar la exactitud verbal, la lógica de los axiomas, la precisión de los corolarios, en lo que podríamos llamar la contingencia de un «materialismo minimalista»:

> «Frente a la reconciliación de los notables y a la solidaridad de los más fuertes, ¿cómo conseguir que el débil tenga poder? A lo cual el eco responderá tal vez: ya se verá. Entonces, seré el Gato que se va solo y todos los lugares serán buenos para mí»[256].

Bibliografía de Jean-Claude Milner

Arguments linguistiques (1973), París: Mame.
L'Amour de la langue (1978), París: Verdier.
De la syntaxe à l'interprétation (1978), París: Seuil.
Ordres et raison de langue (1982), París: Seuil.
De l'école (1984), París: Verdier.
L'œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie (1995), París: Seuil.
Le Salaire de l'idéal (1997), París: Seuil.
Le triple du plaisir (1997), París: Verdier.
Mallarmé au tombeau (1999), París: Verdier.
Existe-t-il une vie intellectuelle en France? (2002), París: Verdier.
Constants (2002), París: Gallimard.
Les penchants criminels de l'Europe démocratique (2003), París: Verdier.
Le pas philosophique de Roland Barthes (2003), París: Verdier. Traducción en castellano Buenos Aires: Ediciones Manantial.

255 Notas del Forum Psy. No tenemos noticia de que se haya publicado esta conferencia en francés.
256 J.C. Milner, *L'arrogance du présent,* p. 242.

(con Jacques-Alain Miller) *Voulez-vous être evalué? Entretiens sur une machine d'imposture* (2004), París: Grasset.

La politique des choses (2005), París: Navarin Editeur.

Le juif de savoir (2006), París: Grasset. Traducción en castellano Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Les Noms indistincts (2007), París: Verdier. Traducción en castellano Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Le Périple structural (2008), París: Verdier. Traducción en castellano Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Dire le vers, avec François Regnault (2008), París: Verdier.

L'arrogance du présent. Regards sur une décennie, 1965-1975 (2009), París: Grasset. Traducción en castellano Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Clartés de tout. De Lacan à Marx, d'Aristote à Mao (2011), París: Verdier.

Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2 (2011), París: Verdier.

Capítulo IX
Jacques-Alain Miller: Articular a Lacan

Anna Pagés

I

Jacques-Alain Miller nace en Châteauroux el año 1944. Estudia en el Liceo Louis-Le-Grand, en París, y luego en la *École Normale Supérieure*. Asiste al seminario de Roland Barthes y de Louis Althusser., donde fue compañero de Jean-Claude Milner.

En el año 1963-1964, Althusser le sugiere leer a Lacan y preparar una presentación sobre el estructuralismo. Miller pasa el fin de semana siguiente en el campo leyendo a Lacan, fascinado por *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* —conocido como el discurso de Roma, 1956—, texto entrecruzado por la lingüística, las matemáticas, el psicoanálisis. La presentación de Miller en el seminario de Althusser constituirá un punto de inflexión, no sólo para él sino también para sus compañeros en la *Normale Sup*. Más adelante, con motivo de la invitación de Althusser, a partir del año 1965, Lacan visitará la École Normale y se ofrecerá a responder a las preguntas de un grupo de estudiantes, entre los cuales se encuentra Miller.

Entre Lacan y Miller se tejerá una profunda relación, reforzada por la convivencia a lo largo de los años y por la cada vez más intensa dedicación de Miller a impulsar la transmisión del psicoanálisis lacaniano.

Desde el año 1981 imparte en París un seminario abierto al público titulado «La orientación lacaniana». Es también director del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad París VIII. En el año 1992 Jacques-Alain Miller creó la Asociación Mundial de Psicoanálisis. Actualmente dirige seminarios y publicaciones de orientación lacaniana en todo el mundo y lleva personalmente un periódico digital llamado *Lacan Quotidien* (www.lacanquotidien.org).

Lacan pidió a Miller que le ayudara a escribir su seminario a partir de las transcripciones gravadas: sería el inicio de los volúmenes titulados *El seminario*. Lacan sugirió a Miller firmar como co-autor, pero éste prefirió «establecer el texto». Esta cuestión —cómo establecer un texto— revelará a Miller no sólo como un extraordinario lector de Lacan, sino también como un fino intérprete (en el sentido de *la finesse* de Pascal) de los múltiples matices de una lengua francesa reinventada por Lacan a partir del «retorno a Freud».

II

En este capítulo se presentará a Jacques-Alain Miller desde dos vertientes: por un lado, el establecimiento del seminario de Lacan, tarea que le ocupó décadas de trabajo y que supuso «traducir» la obra de Lacan para otros, sus conceptos principales, su lógica interna. Por otro lado, la lectura de la última enseñanza de Lacan, que Miller articuló y desarrolló muy especialmente, subrayando la orientación a lo real en sus últimos seminarios.

Establecer los textos del seminario de Lacan, enseñar su obra en todos los continentes, conseguir que Lacan sea entendido a partir de «un modo de ser leído», clarificar la densidad de su discurso deteniéndolo y catapultándolo según el caso, priorizando las preguntas y delimitando los conceptos básicos, traduciendo lo más difícil en un nuevo tipo de francés pero, al mismo tiempo, defendiendo que existe una última enseñanza de Lacan más allá del estructuralismo: he aquí la tarea de Jacques-Alain Miller.

El establecimiento del texto. En una esclarecedora entrevista concedida por Miller a la revista *Le Diable Probablement*[257], con motivo de los 30 años de la muerte de Lacan, en 2011, Miller cuenta que, una vez, Lacan le mostró un texto de una de sus clases, reescrito por otra persona, para preguntarle qué opinaba. Miller respondió:

> «No funciona. [...] no se entiende absolutamente nada. Hay que reformular las frases una por una, no añadir nada más que un título para cada una de las lecciones, dividir en tres o cuatro partes el desarrollo de la reflexión, pero restituirla tal como fue. Lacan contestó: "¡Demuéstrelo!" [...] Un mes después, le llevé el Seminario XI»[258].

Miller eligió el Seminario XI para empezar a establecer los textos porque fue el primero al cual había asistido. Al parecer, fue inútil proponer a otros discípulos «inteligentes y capaces» que prosiguieran con la tarea de establecer los seminarios, de acuerdo con el deseo de François Wahl desde la editorial Seuil. De modo que Miller asumió un trabajo ingente: «Me quedé con todo esto encima»[259].

¿Qué significa, en el caso de Miller, decir que «estableció los seminarios de Lacan»? La idea de «establecer un texto» es bastante desconocida en lengua castellana, no se trata de un concepto de uso frecuente, en todo caso hablamos de «transcripción» pero no es lo mismo. Vamos a comentar brevemente cuál fue el

257 «Le démon de Lacan», entrevista con Jacques-Alain Miller, en *Pourquoi Lacan. Le Diable probablement*, n.º 9, 2011, pp. 127-177.

258 *Ibíd.*, p. 129.

259 *Ibíd.*, p. 130.

alcance de este proyecto de establecimiento de un texto en la obra de Miller para situar el lugar desde donde este autor procedió a «articular a Lacan».

Miller leyó a Lacan por primera vez a raíz de su «exposé» en el seminario de Althusser: fueron tres sesiones de dos horas cada una, a partir de los textos que aparecieron en los números 1 a 6 de la revista *La Psychanalyse*. Miller cuenta cómo le impactó la lectura de *Función y campo de la palabra y el lenguaje*:

> «Encontramos en este texto ecos de Sartre, de Lévi-Strauss, de Braudel, de toda la cultura de la época, e incluso del marxismo, de las matemáticas, de la lingüística por supuesto, y todo ello organizado en una disposición completamente inédita»[260].

A diferencia del resto de la gente que decía «no se entiende nada», Miller tuvo siempre la sensación de entender a Lacan, fue «así como me hice una reputación de ser el que entendía a Lacan de entre los estudiantes»[261].

En el año 1965 Lacan es acogido en la Salle Dusanne de la École Normale Supérieure, donde Miller le conocerá personalmente. Esta figura del «hombre rechazado», en una especie de asilo intelectual, como Spinoza (con el cual el mismo Lacan se comparará), funcionó como una señal para el encuentro entre él y Miller. En septiembre de 2011, con motivo de la presentación del seminario *Ou pire*, de *Je parle aux murs* y de su obra *Vie de Lacan*, en la librería Mollat de Burdeos[262], Miller retomará esta «genealogía de una exclusión» que en cierto modo afirma representar en la línea sucesoria de Lacan. El lugar del excomulgado o del proscrito conducirá, por otra parte, a una libertad de pensamiento peculiar, incomparable, fuera de toda academia o «escuela de pensamiento». He aquí un punto clave que debemos explorar en las enseñanzas de Miller y en sus textos (incluyo aquí el establecimiento de los seminarios).

Miller habla de una «transferencia con el texto»[263], desde Freud (cuando tenía 14 años y leyó las *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*), hasta los textos de Lacan, que señalaban «otro Freud, es decir el mismo, pero con una teoría que enganchaba»[264].

Miller dice del texto de Lacan «tiene múltiples caras. Muchos de los hilos están tejidos a la vez. A mí me resulta natural tejer un único hilo cada vez. Lacan, en cambio, teje muchos al mismo tiempo, que se entrecruzan, en cada uno de los textos. Según el hilo que sigamos, encontraremos distintas lecturas. Es muy fuerte»[265]. Al

260 *Ibíd.*

261 *Ibíd.*, p. 131.

262 http://www.youtube.com/watch?v=KK77bMmPYXQ&lr=1

263 «Le démon de Lacan», p. 135.

264 *Ibíd.*, p. 136.

265 *Ibíd.*, p. 138.

comparar el texto de Lacan con, por ejemplo, *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre, Miller subraya la univocidad de éste respecto de la multiplicidad de aquél: «Él, Lacan, es así: ¡doble a la izquierda, doble a la derecha, pase por encima, pase por abajo, haga un rodeo completo sobre sí mismo, retroceda!»[266].

Miller se define a sí mismo como el «menuisier littéraire» de Lacan[267]. En una ocasión, cuando trataba de trabajar sobre el texto «Television», Miller le pidió que leyera las notas al margen, a lo cual Lacan respondió anotando en la página «Quién me interroga sabe leerme...». Este punto revela que, para Miller, no se trataba únicamente de reforzar el mito o la magia de Lacan (aunque reconociera su genio) sino de tratar sus textos desde la posición de «un teórico a quien se puede formular preguntas»[268].

El procedimiento para la transcripción y el establecimiento de los seminarios fue exhaustivo. Al principio, Lacan recibía un dactilografiado de sus clases y lo releía. Miller consultaba los pasajes difíciles para escuchar su punto de vista. Según Miller, «Lacan no poseía el saber absoluto sobre sus propios seminarios»[269]. A veces no conseguía recordar cuál era la lógica interna de alguno de los esquemas escritos en la pizarra, lo cual implicaba que, en ocasiones, había que realizar una investigación sobre las fuentes tipo Sherlock Holmes, localizando a un alumno en particular que tenía apuntes de ese día y comparándolo con la transcripción. En estos casos Miller dice que «inventaba un esquema a partir de los elementos que tenía, lo presentaba a Lacan. Y él decía: "pues bien, sí, va así»" [...] Así pues, todo se verificaba en la medida de lo posible pero, al mismo tiempo, redactaba sin imaginar que se podía restituir todo de manera idéntica en todos los puntos del discurso. [...] Se trataba de dar una versión legible»[270]. Miller escribe las oraciones a partir del estilo oral de Lacan, su manera de «colocar el término más significativo al final de la frase, lo que, en francés, obliga a grandes circunloquios [...] Lacan anuncia generalmente el término importante a través de circunloquios; "blablabla... es decir..." y termina el fragmento [...] A veces, este término es un verbo, en general un sustantivo, y toda la frase se construye para conducir y puntuar ese término capital»[271]. Miller dice que, con el paso de los años, fue adaptando ese estilo oral, tan pegado a la voz de Lacan, a un francés un poco más legible y menos forzado. Sin embargo, al principio, no se podía escribir el texto de otra manera. Poco a poco fue adaptando también otros detalles del texto, teniendo en cuenta el

266 *Ibíd.*

267 *Ibíd.*, p. 141.

268 *Ibíd.*, p. 142.

269 *Ibíd.*, p. 156.

270 *Ibíd.*

271 *Ibíd.*

tipo de público a quien iba dirigido y su dificultad para orientarse en las referencias. El problema de transcribir las frases en el orden gramaticalmente adecuado condujo a Miller a reordenarlas de modo que fueran más claras en su construcción. La redacción de Miller esclarece la presentación de Lacan a través de un recorrido por los conceptos más significativos: es en cierto modo una traducción de Lacan que orienta al lector. Miller identifica este momento de franca adaptación de los textos en el proceso de redacción del seminario *D'un Autre à l'autre*: «Fue progresivo, pero en cualquier caso, en el momento de redactar *D'un Autre à l'autre*, lo hice claramente»[272].

Miller dice que tomó la determinación de esclarecer la dificultad que Lacan podía plantear al lector, «hacer un esfuerzo por transmitir la originalidad y el carácter extraño de lo que Lacan aporta. Para enfrentarse a lo que resulta verdaderamente difícil, no es necesario complicarse inútilmente. No he sido nunca partidario de multiplicar los obstáculos»[273]. Esta opción se revelará, a lo largo de la obra de Miller, como una verdadera intencionalidad[274] (en el sentido de Sartre, este «aller vers»).

Miller explicará Lacan en el sentido opuesto a una presentación al uso: se trata, como dijo él mismo en la librería Mollat, de «alcanzar el hueso del texto y radiografiarlo, articularlo». El problema de la articulación del texto no será igual en las distintas etapas del seminario de Lacan; al inicio de su enseñanza era todo más incoherente o inacabado; con el tiempo, dirá Miller, Lacan pronuncia frases más precisas y más breves.

Los seminarios se fueron publicando a partir del Seminario XI. Después, en orden consecutivo, del primero hasta el último. El más difícil de establecer fue, según Miller, el Seminario V, por la cantidad de esquemas que incluía, y porque la ación no era clara. Hubo que investigar los detalles confusos de las aciones y buscar los apuntes que permitieran orientar los más mínimos matices del discurso, para después convertirlo en un texto legible. En el establecimiento final del texto se reunía finalmente la búsqueda documental, por un lado, y la reflexión de Miller sobre el contenido de lo que dijo Lacan, por otro. Esta reflexión sobre lo que dijo Lacan resulta crucial para el actual lector de los seminarios, constituye un auténtico proyecto de lectura —es decir, de articulación. La enseñanza oral de Jacques-Alain Miller —en la fundación de Escuelas Lacanianas de Psicoanálisis por todo el mundo, pero también y sobre todo por su seminario de la orientación lacaniana en París— será el núcleo de dicha articulación de Lacan.

272 *Ibíd.*, p. 157.

273 *Ibíd.*

274 J.P. Sartre (ed. 1982), «Una idea fonamental de la fenomenologia de Husserl: la intencionalitat», en *Fenomenologia i existencialisme*, Barcelona: Laia de Textos Filosòfics, pp. 123-126.

Explicar a Lacan constituye el eje vertebrador de la obra de Jacques-Alain Miller, la base de un recorrido intelectual propio, que conducirá a la delimitación de la última enseñanza de Lacan. Lo que el lector del siglo xxi encuentra cuando por primera vez abre un seminario de Lacan y deposita su mirada en la primera página es un escrito de Miller sobre una idea de Lacan, que permite entender a Lacan como un teórico del psicoanálisis. Los equívocos en el texto de Lacan forman parte de la experiencia del propio Miller, equívocos que respetó por el lugar que ocupan en el transcurso del recorrido teórico de Lacan: «Se trata de facilitar el acceso al lector, que no tenga que sufrir por encontrar el relativo, el antecedente del relativo, etc. Se trata de minimizar la dificultad sintáctica para hacer aparecer, dado el caso, la sutilidad o la dificultad conceptual, en ningún caso para reducirla. Las dificultades inherentes al texto permanecen»[275]. El texto de Lacan no aparece iluminado por una nueva claridad, sino más bien se traduce en un orden inteligible, es decir, preservando en su articulación lo irreductible de sí mismo. Miller dice que se trata de captar a Lacan: «Jamás leí a Lacan en la dificultad, sino siempre con la idea: ahí, lo he captado. Allá, lo he captado. Ahí, lo sigo captando. [...] El texto que he establecido proporciona otra respiración, se tiene la posibilidad de salir de las nubes, de atrapar las articulaciones»[276]. Este proyecto «con una dimensión de egiptología» permite encontrar una ruta hacia Lacan.

En los momentos de mayor dificultad, Miller dice que se apoyó en la consistencia de Lacan: «Lacan tiene fondo, lo que no es el caso de todos»[277]. La densidad de Lacan implica lo que él mismo llamó su «poder de ilectura» (*pouvoir d'illecture*). En la época del control y de la transparencia totales, la lectura de Lacan desde el establecimiento del texto de Miller constituye un momento único de recuperación de lo que no viene dado explícitamente y que «obliga al lector a hacer una mueca»[278]. Los textos de Lacan no pueden ser leídos «de forma oceánica», porque sabemos que dos capítulos más adelante no dirá lo mismo. Para Miller, en Lacan, «la menor coma cuenta»[279].

Miller describe cómo fue la relación entre Lacan y los filósofos de la época: Sartre, Deleuze, Foucault y Derrida. Distingue Lacan de Sartre utilizando la metáfora del acto y del gesto, respectivamente. De Sartre, a quien Miller entrevistó para su revista del Lycée Louis-le-Grand, subraya su elegancia sin consecuencias, su «ah, sí, es posible» y ya está. Dice Miller que, para Lacan, en cambio, la palabra tiene un peso específico e impide que autorice hacer cualquier cosa. Respecto a Foucault

275 «Le démon de Lacan», p. 158.

276 *Ibíd.*, p. 159.

277 *Ibíd.*

278 *Ibíd.*, p. 160.

279 *Ibíd.*

y Derrida, Miller afirma que Lacan tuvo una influencia clara en ambos, a pesar de que «Foucault no entendía a Lacan, aunque dijera lo contrario»[280]. Mayo del 68 —los acontecimientos de mayo del 68— marcó una frontera con Lacan: Deleuze y Foucault, según Miller, «se le volvieron intensamente en contra»[281].

Miller mantuvo una relación cordial con Deleuze a quien frecuentó durante los años posteriores al movimiento de izquierda (*post-gauchistes*) de los setenta, aunque no fuera su alumno directo. Con Foucault cenó a menudo en compañía de Roland Barthes «cuando regresaba de Clermont-Ferrand»[282]. A Derrida lo tuvo de profesor y le profesó una admiración y un respeto particulares. Comentando la disputa entre Derrida y Foucault, Miller dice de todos ellos: «Les apreciaba a todos. Los veía al asalto de las fortalezas del sentido común»[283]. Todos ellos escribieron en *Cahiers pour l'Analyse*, en la época de la revista, alrededor del año 1966.

Miller termina la entrevista a *Le Diable* subrayando la tendencia «anti-modas» de Lacan en la época actual. Lacan se ubica siempre en un lugar excéntrico respecto de todo estándar.

III

La última enseñanza de Lacan: rumbo a lo real. En la lección del *Curso de la orientación lacaniana* del 21 de marzo de 2007, Miller dijo que, en su última enseñanza, Lacan se quedó sin aliento. Toda la sesión de ese día fue un intento de explicar qué significa, desde el punto de vista del recorrido de su obra, este «quedarse sin aliento». El psicoanálisis se coloca, por una especie de giro radical, en una posición extrema, convirtiéndose en lo que Miller llama «psicoanálisis absoluto»[284]: «no se parece en nada a lo que había sido hasta ese momento. Es un psicoanálisis sin parangón». La diferencia entre esta última modalidad, en los confines del psicoanálisis, y la primera, que Miller llama «psicoanálisis de compañía», es el desplazamiento desde un psicoanálisis rodeado de las disciplinas humanistas y de los avances culturales de la época (la lingüística, la antropología, la filosofía, las matemáticas...) a un psicoanálisis raro, difícil, poco amable, más o menos aislado. Estar rodeado de un cortejo de disciplinas permitió a Lacan proporcionar al psicoanálisis una «acreditación célebre de nobleza». En cambio, Miller dirá «que el psicoanálisis absoluto es a la vez viudo, huérfano y estéril. El psicoanálisis absoluto es bastante

280 *Ibíd.*, p. 164.

281 *Ibíd.*

282 *Ibíd.*, p. 165.

283 *Ibíd.*

284 *Cours de l'Orientation lacanienne*, París, 21 de marzo de 2007. Inédito.

innoble, no espera nada de nadie: quizás espera un poquito de la poesía, de un modo equívoco. La última enseñanza de Lacan propone un psicoanálisis aislado, separado, lejos de su práctica banalizadora»[285].

Miller propone una perspectiva un poco atemorizante de la última enseñanza de Lacan, en todo caso difícil de pelar, en una especie de límite al borde del precipicio. Como dirá él mismo, no se trata en ningún caso de «pesimismo, sino de una antinomia lógicamente desarrollada por el psicoanálisis mismo».

Este punto extremo del psicoanálisis se corresponde con una lectura singular que Miller hace de la obra de Lacan, cuyo itinerario hacia el vaciamiento de sentido será cada vez más evidente. Lo real será el punto desde donde se juzgue al semblante: «A partir de lo real podemos juzgar al semblante y al mismo tiempo preguntarnos cómo reinsertar lo real en el semblante»[286]. Desde esta idea se puede situar la frase de Lacan que dice «porque lo real está vacío de sentido podemos aprehenderlo». Mientras que el sentido está en relación con la conexión significante-significado, en el psicoanálisis absoluto se opera la desconexión, «la ruptura de las conexiones», entre S_1 y S_2. Esta desconexión elimina el sentido y queda como resto de la desconexión el Uno: «Incluso si no ha sido completamente vaciado de sentido, es la última estación antes de lo real». He aquí la razón principal que permite situar al psicoanálisis como una práctica que mantiene lo real en el horizonte «separado del sentido», pero al mismo tiempo, desde la práctica, trabaja con la conexión entre el sentido y lo real, a través de la asociación libre y la interpretación.

> «En la última enseñanza de Lacan el psicoanálisis es el juez del psicoanálisis: el psicoanálisis como perspectiva juzga que el psicoanálisis como práctica es un semblante»[287].

En el año 2010, Nicolas Floury publica el primer trabajo dedicado íntegramente al pensamiento de Jacques-Alain Miller[288]. Su tesis principal se formula en los siguientes términos: el «rumbo a lo real» es la aportación fundamental de Miller a la transmisión de la enseñanza de Lacan. Según Floury, Miller distingue dos teorías de la verdad para dar cuenta del pensamiento de Lacan: 1) la teoría especular de la verdad, que equivale a la clásica correspondencia entre sujeto y objeto, entre una cosa y su representación, entre el lenguaje y el mundo (y por lo tanto la exigencia de un referente para la palabra); 2) la teoría articuladora de la verdad o teoría sistemática de la verdad, que plantea «la autonomía de la verdad en el orden simbólico, y estudia los avatares de una verdad interna al discurso y en correspondencia con

285 *Ibíd.*

286 *Ibíd.*

287 *Ibíd.*

288 N. Floury (2010), *Le réel insensé. Introduction à la pensée de Jacques-Alain Miller*, París: éditions Germina.

nada»[289]. La verdad, en este segundo caso, queda localizada en el discurso y por lo tanto no hace falta una correspondencia con el mundo para producir una verdad: la verdad puede auto-referirse. Miller dice que Lacan parte de la teoría especular para conducir la cuestión de la verdad al terreno de un lugar para el sujeto «como referencia vacía»[290]. Se trata de un ejemplo que ilustra bien el itinerario hacia la singularidad de lo real como un punto de imposible que permite, al mismo tiempo, una conceptualización distinta de la práctica analítica.

> «Miller no sólo toma en serio esta enseñanza, y lo hace de modo que pueda deducirse de ella una nueva práctica del psicoanálisis. Hay que decir que antes que él se apropiara de esta parte final de la obra de Lacan y pusiera en ella orden, nadie, o casi nadie, entendía bien de qué se trataba»[291].

La orientación a lo real implica desplegar las antiguas categorías de simbólico e imaginario desde el punto de vista del goce como «sustancia inédita en la historia del pensamiento, que la filosofía no piensa y que es propio del psicoanálisis»[292].

Tiene aquí todo su valor la frase de Lacan que Miller recuperó en la sesión del seminario en 2007: «J'attends, mais je n'espère rien» («Estoy a la espera, pero no espero nada»).

Desarrollar una radical formalización lógica de lo real es arriesgado: una vez se ha alcanzado, ya no se puede volver atrás. Sin embargo, ¿se puede avanzar? He aquí la inquietud que expresó Jean-Claude Milner en su último capítulo de *L'oeuvre claire* al referirse al segundo lacanismo.

¿No será ésta una pregunta orientada por lo real? Dicho de otro modo: ¿hay en Lacan un real que pueda ser aislado a través de la lectura de sus seminarios? Cuando Miller articula a Lacan, su brújula siempre señala lo real de Lacan: he aquí el nudo borromeo para todo lector de Jacques-Alain Miller.

Bibliografía de Jacques-Alain Miller

Los seminarios de Jacques-Alain Miller han sido transcritos y traducidos al castellano por la Editorial Paidós Argentina en su colección «Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller»:

289 Citado por Floury de Wittgenstein, *Tractatus*, París: Gallimard, 2001.

290 Cita de Floury del artículo de J.A. Miller (1994), «Le vrai, le faux et le reste», *Révue de la Cause Freudienne,* n.º 28, p. 9.

291 N. Floury (2010), *Le réel insensé*, p. 105.

292 *Ibíd.*, p. 106.

Los signos del goce.
Los usos del lapso.
La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica.
Extimidad.
El partenaire-síntoma.
El otro que no existe y sus comités de ética.
El banquete de los analistas.
De la naturaleza de los semblantes.
Conferencias Porteñas. Tres tomos.
(1991) *Lógicas de la vida amorosa*, Buenos Aires: Manantial.
(2002) *Lettres à l'opinion éclairée*, París: Seuil.
(2002) *Débat avec Daniel Widlöcher, L'avenir de la psychanalyse*, París: Le Cavalier Bleu.
(2002) *Un début dans la vie*, París, Gallimard.
(2002) *Qui sont vos psychanalystes?,* París: Seuil.
(2003) *Le neveu de Lacan. Satire*, París, Verdier.
(con J.C. Milner) (2004) *Voulez-vous être évalué? Entretiens sur une machine d'imposture,* París: Grasset.
(2010) *Introducción a la clínica lacaniana*, Madrid: Gredos.
(2010) *La angustia. Introducción al seminario X de Jacques Lacan*, Madrid: Gredos.
(2011) *Vie de Lacan*, París: Editions Navarin [*Vida de Lacan. Escrita para la opinión ilustrada*, Madrid: Gredos].
(1987) *Matemas I,* Buenos Aires: Manantial.
(1988) *Matemas II,* Buenos Aires: Manantial.
(2006) *Le transfert négatif.*
(2005) *Le secret des dieux,* París: Editions Navarin.

Oriente-Occidente

Capítulo X
François Jullien: Una mirada filosófica a China
Luis Roca Jusmet

> «Me inclino, es cierto, a privilegiar la entrada por la puerta de lo extraño. ¿No nos ha puesto en movimiento el hecho de la pluralidad humana y el enigma doble de la incomunicabilidad entre idiomas y de la traducción a pesar de todo? Y además, sin la experiencia de lo extraño, ¿seríamos sensibles a la extrañeza de nuestra propia lengua? En fin, sin esta experiencia, ¿no correríamos la amenaza de quedarnos encerrados en la acedia de un monólogo, sólo con nuestros libros? ¡Honoremos, pues, la hospitalidad lingüística!».
>
> Paul Ricouer

I

François Jullien nació el 2 de junio de 1951 en Embrun, Hautes Alpes. Empezó como profesor agregado en la École Normale centrándose en el trabajo sobre los textos griegos, a los que considera la base de nuestra cultura. Pero quiere cuestionar la filosofía, nuestra filosofía, de manera radical, para evidenciar y poder pensar lo más familiar, aquello de lo que no podemos distanciarnos porque está demasiado cerca. El proyecto sólo es posible, considera, desde fuera de nuestra tradición cultural. Esto, por las razones que más tarde explicaremos, le lleva a China. Consigue una beca en este país y empieza a estudiar la lengua y el pensamiento chino. Estudia en las universidades de Pekín y Shanghai. Inicialmente tiene muchas dificultades coyunturales: China está todavía atrapada por la revolución cultural, aunque sea en su fase final. Pasa despues a ser el responsable de la antena francesa de sinología en Hong Kong. Viaja también a Tokio, con una beca de la Casa franco-japonesa. Preside la Asociación Francesa de Estudios Chinos (de 1988 a 1990). Dirige el Departamento de Asia oriental de la Universidad de París VII (1990-2000) y preside el Colegio Internacional de Filosofía (1995-1998).

Actualmente es profesor de la Universidad París-Diderot y director del Instituto de Pensamiento Contemporáneo y del Centro Marcel Granet. También es miembro del Institut Universitaire de France.

La obra escrita de Jullien es muy amplia: es un escritor muy prolífico que empieza a escribir en 1979. Se han organizado múltiples coloquios internacionales sobre su obra.

II

El sabio chino no filosofa. El planteamiento de Jullien no es el de un sinólogo sino el de un filósofo (Jullien, 2005*b*). Se trata de salir de la filosofia, es decir, de la tradición que arranca en Grecia y continúa en Europa, para retornar a ella. Pero para hacerlo radicalmente hay que iniciar una especie de exilio intelectual que nos conduce hacia otra tradición para poder volver desde ella al punto de origen. Es una cuestión estratégica oblicua, un movimiento de ida y vuelta para elaborar este trabajo filosófico que es imposible hacer sin movernos del interior del propio marco cultural. Es un viaje circular. Cuestionar las raíces nos lleva indudablemente a la lengua, que es la estructura básica de su pensar específico. La elección de China es para Jullien lógica: la India comparte con Grecia su matriz lingüística europea y el hebreo y el árabe comparten la historia, por lo que en ambos casos hay mezcla. Por esta razón no acabamos de salir realmente de la propia tradición. China, en cambio, es el afuera de nuestra cultura. Nos permite un proyecto de descontrucción de la filosofía desde el exterior.

Para Jullien los intentos de desconstrucción efectuados hasta el momento por nuestros filósofos han sido siempre fallidos. Se han hecho en el fondo, considera, desde el interior de nuestra propia tradición. Esta operación sólo ha sido posible en un movimiento que nos lleva a cuestionar lo griego pero que nos devuelve al otro interno de lo griego en nuestra cultura, que es lo hebreo, lo bíblico: lo comprobamos, siguiendo su razonamiento, en Heidegger, en Derrida y en Lévinas. Jullien insiste en que el término tradición aplicado a la filosofía es correcto, por mucho que se presente paradójicamente como su crítico permanente. Por mucho que queramos pensar de otra forma lo hacemos siempre desde los instrumentos críticos que el propio pensamiento heredado genera. Pero esta búsqueda de la alteridad es un mecanismo interno exclusivo de nuestra propia tradición, que no encontramos por ejemplo en China, con una vinculación esencial a la filiación. Es nuestra singularidad.

François Jullien afirma incansablemente que no quiere caer en el exotismo ni tampoco mantenerse en el eurocentrismo. Evita también la deriva en un relativismo fácil, aunque ve la necesidad de salir del universalismo europeo. Su mirada es europea y, más específicamente, filosófica: ni quiere ni puede dejar de serlo. Su viaje a China (tanto en una dimensión exterior como interior) es un viaje de ida y vuelta. La pregunta es si hay en la tradición cultural china una filosofía propia, anterior a la influencia que ejerce sobre ella a partir del siglo XX la filosofía europea. Jullien afirmará dos cosas: en cierto sentido podríamos decir que hay filosofía porque hay debate y argumentación sobre problemas que podemos considerar filosóficos: el sentido, el conocimiento, la acción. Pero en otro sentido dice que no hay filosofía, ya que ésta se centra básicamente en la idea de Verdad y en la pregunta

sobre el Ser, relacionada con la lengua griega. En China no hay ni búsqueda de la verdad ni preguntas ontológicas. La respuesta es, entonces, que aunque en China hay un camino del pensar éste no es filosófico. Podemos contraponer entonces el filósofo europeo al sabio chino[293].

El sabio chino, al contrario que el filósofo griego, no tiene ideas particulares (Jullien, 1998*b*). Confucio, paradigma del sabio, carece de prejuicios y para ello no debe tener ideas personales. Lo personal es siempre parcial, es un punto de vista, una posición determinada que tiene un carácter que nos oculta la totalidad. No puede estar atrapado por las ideas, lo cual no quiere decir que no las tenga. Esto no quiere decir que no piense: mira sin elegir, ya que cualquier elección selecciona porque excluye. Al tomar el camino de lo particular contra el de lo universal, que es el de la globalidad, cae en la parcialidad. La actitud del sabio ha de ser abierta y evitar identificarse con una idea, cualquiera, porque ello significaría limitar su perspectiva. El sabio todo lo abarca y no da preferencia a nada. No hay tampoco deseo de saber (filo-sofía) porque el sabio no desea nada. El sabio no se implica, no se explica, sólo saborea su sabiduría.

Otra cuestión interesante es la del papel del texto y la manera de entenderlo en la tradición china (Jullien, 2004). El caso paradigmático es Confucio, que adquiere el papel de fundador del linaje de la tradición: ni es la palabra que da sentido (Biblia) ni tampoco el discurso que construye una lógica.

¿Quién vive? Estrategia y virtud. François Jullien considera que cuando en China se aborda la cuestión de la buena vida no se plantea en términos de felicidad, que es un concepto que en esta cultura ni siquiera se contempla. No se parte tampoco de una concepción dualista ni de la pregunta por el sentido. De lo que se trata es de lo que ellos llaman *nutrir la vida*. Esta expresión máxima la encontramos en el sabio taoísta Zhuangzi (Jullien, 2005*c*). Se trata de ir a lo más básico, lo más primitivo, lo más esencial, a las raíces vitales donde no hay diferencia entre lo corporal y lo espiritual.

Tampoco plantea (como en Grecia Aristóteles) niveles de vida jerárquicamente establecidos, ya que todo forma parte de la misma unidad. A ésta la podríamos llamar *la vitalidad orgánica*. Se trata de alimentar y de hacer circular el principio vital (*qi*) y evitar las obstrucciones, origen de las enfermedades (aquí hace un paralelismo con la fijación que describen los psicoanalistas como fuente de las neurosis). Hay que liberarse de la preocupación por la vida, a la que no hay que forzar ni controlar, ya que es un proceso global y dinámico del que hay que facilitar su espontaneidad. No tenemos un cuerpo: somos nuestro cuerpo, que no es otra cosa que un proce-

293 Hay un debate muy interesante del tema, sobre el que hablaremos más tarde, con el filósofo y sinólogo suizo Jean François Billeter.

so estructurado de energía. Hay múltiples términos chinos, nos dice Jullien, para hablar de este cuerpo: *xing* (que sería la forma actual), *ti* (el ser constituido), *qi* (el aliento y la energía), *shen* (la mente o espíritu). Todos son matices de la misma realidad corporal en una concepción unitaria que es orgánica y funcional.

Hay que buscar *la larga vida,* que para ellos está ligada a la *buena vida*: fluida, flexible, abierta. Vivir es como un proceso de maduración en el que hay que orientar bien la energía, sin dispersarla ni malgastarla: una circulación sin bloqueo. La noción griega europea de *felicidad*, ausente de la sabiduría china, implica fijación y finalidad, mientras que lo que hace el sabio chino es desarrollar de manera natural, sin objetivo, las propias capacidades. Es el resultado no buscado lo que cuenta, la consecución natural de una actitud sabia frente a la vida.

Jullien señala la influencia de estas concepciones en el mundo globalizado: la importancia de la higiene, de la salud (la dieta, los productos naturales), la gestión de la propia vida, la facilitación de los procesos sin controlarlos ni forzarlos. Pero es una influencia banalizada que la transforma en una versión degradada.

Pero volvamos al sentido originario. Se trata de ir hacia un equilibrio dinámico autorregulado: esto es la armonía. Nos lo dice Zhuangzi: hay que vivir relajadamente y sin perder el centro. La alquimia china no es otra cosa que la idea de que hay que forjar lo sutil a partir de lo grosero. Se necesita un trabajo interno profundo, que no es intelectual sino práctico, para eliminar las obstrucciones y tensiones de todo tipo.

Aquí vuelve a hacer una analogía con el psicoanálisis: este vaciarse viene a ser como la purga de los afectos, la catarsis que libera los bloqueos emocionales. No hay contraposición entre naturaleza y cultura como formulan los griegos y sobre todo los europeos.

El pensamiento chino es fundamentalmente estratégico: pero hay que entenderlo de una manera diferente de como lo entendemos en Europa (Jullien, 1992, 1997*b*). En China, una estrategia es eficaz en dos casos: o como conjunción con la moral o como puro ejercicio del poder.

La primera opción es la que defiende la tradición de *los realistas* (con muchos puntos en común con la tradición confuciana, a la que pertenece Mencio, cuyos textos son la base de la reflexión de Jullien sobre moral china) y la segunda opción es la de los mal llamados *legistas* (porque no defienden el respeto a la ley sino la sumisión a la autoridad del poder). Pero siempre hay en la concepción china de la eficacia (de la estrategia) una serie de elementos comunes que surgen básicamente de la idea de transformación a partir de una acción indirecta (*wu wei*) que produce efectos indirectos. Hay un proceso continuo regulado por una lógica cuya coherencia hay que descubrir, que implica una maduración que hay que respetar. No debemos forzar ni controlar, hay que seguir la propensión de las cosas, aprovechar su potencial, facilitando la orientación más favorable.

Este planteamiento no se base en ninguna de las dualidades: teoría/práctica, fines/medios, modelo/aplicación, objetivos/planes. No hay ni decisión ni elaboración ni elección, sólo adaptación al curso de las cosas de las que nosotros formamos parte. Las ideas básicas de la estrategia china son la del *potencial* y la de la *configuración*. Hay que buscar la energía potencial de cada situación y obtener mucho efecto con poco esfuerzo, adaptarse a las circunstancias recogiendo lo mejor para nosotros, facilitando lo que es favorable al provecho propio (estrategia al servicio del poder) o al de los otros (opción moral). No hay un plan establecido porque lo que hay que hacer es estar alerta a lo que va pasando, evaluando las fuerzas que entran en juego. Hay que dejarse llevar por los procesos en los que no nos encontramos, pero hay que hacerlo de una manera activa, configurándolos a medida que nos adaptamos a ellos. Es necesario explotar así el potencial implícito de una situación determinada. El arte de gobernar consiste en hacer de forma invisible que los demás confluyan naturalmente en la posición que buscamos de los otros. Si hay que actuar hay que hacerlo lo más pronto posible, antes que el proceso se estructure, modificar lo blando antes que se vuelva rígido.

Podemos contraponer entonces la lógica china y la lógica europea. La primera se establece sobre la base de la relación entre *condición* y *consecuencia* mientras que la segunda es entre medios y fines. En el primer caso buscamos siempre las condiciones más favorables y recogemos lo más provechoso. El segundo se plantea en términos de cálculo y de éxito o fracaso, de victoria o derrota. En el lado griego, origen del europeo, el estratega es como un piloto de barco que navega en alta mar para llegar a su destino venciendo las amenazas imprevistas: es la epopeya y lo heroico en una narración dramatizada. En la lógica china todo es condicional y complejo y nosotros formamos parte de un proceso que nunca se cierra, que siempre está abierto a nuevas combinaciones. La lógica greco-europea de la eficacia se basa totalmente en la acción, mientras que para los chinos muchas veces es mejor no actuar y ellos mismos diluyen a menudo la diferencia entre actuar y no actuar. En muchas ocasiones es mejor no intervenir. El sabio es un motor inmóvil, no tiene que actuar para obtener unos resultados, debe dejar muchas veces que los procesos sigan su curso. El estratega debe generar las condiciones para que las cosas pasen de la mejor manera posible, concebir una propensión en la que ya no sea necesario obrar. El buen estratega es el que capta el cambio antes de que se manifieste, el que es capaz de captar en lo visible lo que será visible y actúa en consecuencia. En todo caso no hay que pasarse en la acción, no sólo por el desgaste que implica sino por sus consecuencias desde el punto de vista de la eficacia: el efecto no se produce o se produce mal.

Al mismo tiempo es importante también la idea del vacío necesario: no hay que llenar nada del todo ni llenarlo todo, hay que dejar siempre un margen, un espacio vacío. La referencia china es la agricultura, el crecimiento de las plantas. No hay que tirar de las plantas para que crezcan más rápido. Hay que facilitar su creci-

miento separando todo lo que traba su desarrollo, por lo que hay que acompañar el proceso, no abandonarlo. El efecto es lo que se cosecha.

Importa la eficacia de la inmanencia, que es la de adaptarse a los procesos, no trascenderlos para imponer un objetivo. El estratega no manifiesta nunca su fisura y espera pacientemente a que el otro manifieste la suya: ésta es la ocasión del ataque. Hay que intentar vencer sin enfrentarse, prevenir el conflicto antes de que aparezca.

François Jullien plantea también un interesante paralelismo entre la legitimación de la moral de un clásico chino, Mencio (s. iv a.C.), y la de dos filósofos ilustrados, Rousseau y Kant (s. xviii) (Jullien, 1998*a*). A pesar del alejamiento de las épocas y de las culturas el filósofo francés considera que podemos observar una experiencia común, que es la del *sentimiento de humanidad* o de piedad. La línea de Mencio va desde la reacción humana de vivir como insoportable el dolor ajeno hasta la virtud de la humanidad (*ren*). Desde lo condicionado hasta lo incondicionado, desde lo relativo hasta lo absoluto, que lo que propone es actualizar nuestro potencial moral. Este perfeccionamiento es lo que nos diferencia de los animales, lo que nos hace humanos. No se trata de seguir ni normas ni unos principios determinados, sino sólo de madurar el carácter moral, que nos conduce directamente a transformar las cosas naturalmente, ejerciendo una influencia invisible. El bien es también una forma de provecho (que es lo que busca la eficacia) aunque orientado a los otros. La moral de Mencio no es entonces prescriptiva porque la conducta virtuosa debe ser la que aparece naturalmente cuando el hombre es virtuoso. Si el hombre no es *humano* es porque su naturaleza está dañada y este sentimiento está paralizado. Al no fijarse ninguna regla, decía su maestro Confucio, el sabio está siempre perfectamente disponible para lo que cada situación exige. El bien no es una norma impuesta desde fuera, es la manifestación de un perfeccionamiento interno.

El planteamiento chino no es individualista, según Jullien, pero tampoco ataca la individualidad: es *transindividual*. La piedad es la manifestación de este carácter transindividual y transemocional de la existencia humana. En todo hombre hay esta predisposición a la moralidad, ya que Mencio parte de una bondad natural del hombre. Éste es un debate importante en el interior de la tradición confuciana, que en general considera al hombre como ambivalente porque coexisten en él los buenos y los malos impulsos. Éste es uno de los grandes debates (¿filosóficos?) que se dan en la China antigua. Otro pensador chino, Xunzi, defendía que el hombre es naturalmente malo, que busca siempre su provecho personal y que tiende por tanto a odiar y a la envidia. Pero la noción de *voluntad,* tan cara en Rousseau y en Kant, no existe en la tradición china. Actuar bien es una cuestión de capacidad, no de voluntad, por lo que ni tan sólo se plantea el problema del mal. También en oposición a Kant, Mencio ni se plantea el tema de la libertad. Jullien considera que todo el desarrollo teórico de la cuestión de la libertad en nuestra civilización procede

originariamente de la epopeya y la tragedia griega y posteriormente de la concepción ilustrada del hombre como sujeto moral. Todo gira en torno de la importancia del acto humano, de la decisión frente al dilema. En China, en cambio, se plantea la conducta, no el acto, ligada a la espontaneidad. Lo que representa el sabio para China es el estratega que combina la virtud y la eficacia, el que consigue la victoria gracias a la propagación y la atracción. La grandeza del sabio es discrteta, simple, y parece que forma parte de la regulación de las cosas. El sabio, en lugar de exhibir la virtud, la hace evidente.

Estética: la belleza de lo insípido. El tema de la belleza es bastante recurrente en Jullien y todos sus análisis giran en torno a la que para él sería la noción central de *lo insípido* (Jullien, 1993*a*). El elogio de lo insípido se despliega para Jullien en todos los sentidos en China, está presente en todas las tradiciones. Su mérito es que no está limitado por ninguna determinación particular, se resiste a cualquier caracterización, permanece discreto. Es el ideal común de las diferentes artes (música, pintura y poesía) y tradiciones (taoísta, confuciana, budista). Lo hace en contra del juicio europeo que valora lo *sabroso*. La insipidez es sutil, muy difícil de apreciar, pero es como si en la cultura china hubiera un reconocimiento espontáneo de esta cualidad. China no es multicolor, es llana y pálida. Pero la insipidez no nos lleva al misticismo, es muy concreta y está totalmente vinculada a la experiencia sensible. Parece tender a una mayor simplicidad y sobriedad, como si quisiera transmitir un desapego interno respecto a los motivos particulares: el término chino *dang* significa a la vez insipidez y desapego. Es expresión de una sabiduría en la que la vida insípida es un ideal. Todo parece venir de la indiferencia y volver a ella. La insipidez sirve de caracterización completa, positiva, de la naturalidad y se expresa en el símbolo chino por excelencia, que es el agua.

En pintura expresa un paisaje monocorde, con una monotonía diluida que parece contener todos los paisajes, que se disuelven y funden en esta tonalidad pálida que le caracteriza. La insipidez pictórica impregna el paisaje con cierta ausencia, que es la de las formas definidas.

En el campo de la música las sonoridades menos precisas son las más prometedoras porque es como si conservasen un resto, un fondo de una sonoridad que puede prolongarse indefinidadamente, que no ha sido totalmente actualizada por la cuerda o la voz. Es como un apego a una música que jamás se expresa y permanece contenida. El sonido insípido es un sonido atenuado que se reitera, que es como si muriera prolongadamente al desvanecerse. La insipidez crea la distancia, la capacidad de afecto, depura las impresiones.

La poesía es insípida en la medida en que pretende captar lo invisible dentro de lo visible, evocar el vacío a través de las imágenes. Para Jullien es la evolución de la propia poesía china la que llevó a ir tomando conciencia de la virtud de la insipidez, hasta que fue plenamente reconocida en el inicio de los Song (s. xi). Hay que enten-

der la poesía de la insipidez como un mundo en el que hay que entrar. Puede simbolizarse en el otoño ya avanzado, cuando caen las flores de los crisantemos alcanzados por la escarcha y los últimos colores del año se difuminan. Hay un rechazo de la ornamentación retórica, una búsqueda de simplicidad en la expresión. Saborear la insipidez de la poesía se convierte en una ascesis: gracias al esfuerzo exigido para «masticarla», a la necesidad de «salivarla» detenidamente, se abandona todo gusto apetitoso y toda belleza ficticia a favor de los valores más esenciales.

El tiempo y las transformaciones silenciosas. François Jullien reivindica, con la sabiduría china, la captación de la vida como un proceso que madura dando unas consecuencias. Esta simple afirmación, tomada en su radicalidad nos lleva a cuestionar planteamientos muy arraigados en nuestra mentalidad occidental. El primero es nuestra concepción del tiempo, muy ligada a la conjugación en tiempos (pasado-presente-futuro) de las lenguas occidentales. Jullien trata específicamente en un libro el tema del tiempo como elemento de una filosofía de vida (Jullien, 2001). China no piensa el tiempo de forma cuantitaiva en relación con el movimiento sino de forma cualitativa en relación con las estaciones. Es un proceso que se desarrolla en dos fases, lo que dejamos y lo que viene, todo como una unidad. En la lengua china no hay tiempos verbales, el ser es siempre un ser en fase. La noción básica es la de *duración.*

El tema del tiempo vuelve a ser retomado en su libro sobre las transformaciones silenciosas (Jullien, 2009). El cambio no es lo que se manifiesta cuando hay una ruptura aparente sino que es la consecuencia de una transformación silenciosa a partir de un giro sutil, casi imperceptible, del que es resultado. Lo que hay es una emergencia visible de un largo proceso invisible. La misma relación causa/efecto se diluye en este planteamiento, ya que es a todo el proceso al que hay que referirse para entender lo que pasa. Proceso que es, por otra parte, global y nunca local, que forma parte de la duración y no del acontecimiento. El envejecimiento no es ni decadencia ni degradación sino un elemento más del proceso del vivir. La muerte no es una ruptura sino una consecuencia más de la vida, no hay ni drama cristiano ni tragedia griega, ni tan sólo la melancólica heroicidad del romanticismo. Todo pasa naturalmente, como el fruto que madura y finalmente cae.

Lo que importa no es lo extraordinario del acontecimiento nuevo, sino la persistencia de lo ordinario. Es como las estaciones, que se transforman las unas en las otras sin un límite estricto que señale su separación. Pasa mucho y parece que no pase nada. Estamos en la sociedad del acontecimiento en que siempre esperamos lo novedoso, lo que rompe la rutina. Es el acontecimiento-espectáculo de los *mass media*, de la moda, del turismo en el que siempre esperamos lo diferente. China desconfía de la palabra y de la acción, confía más en el paciente proceso de las cosas que no necesitan ser forzadas ni transformadas en discursos retóricos. No hay dicotomía entre teoría y práctica, sólo los procesos que desarrollan las condiciones

favorables o desfavorables que son el peligro y la oportunidad que debemos saber canalizar, inducir el efecto que queremos.

El libro más antiguo, más básico y primordial del pensamiento chino es el *Yi jing* o *Libro de las mutaciones* (Jullien, 1993*b*). Está construido sobre la oposición de dos tipos de trazo, uno lleno y otro quebrado, que representan el *yang* y el *ying*, la polaridad de todos los procesos. Explica la realidad desde todas las transformaciones continuas y posibles (a partir de una situaciones-tipo) a partir del cambio de un solo trazo, que se representan en una serie de diagramas (tres líneas) que se combinan entre sí formando el hexagrama (un diagrama sobre otro). Cada una de las 64 figuras que surgen es el potencial de acción de cada situación, donde hay una determinada relación de fuerzas sobre las que el sabio debe orientarse para ser eficaz.

Una propuesta universalista. En un determinado momento Jullien sale de su trabajo comparativo para complicarse con cuestiones más abstractas (Jullien, 2008). Me parece que hay aquí un deslizamiento negativo, en el que el filósofo francés pierde lo que tiene de más genuino para perderse en especulaciones de un interés bastante desigual. Plantea una interrelación entre lo común, lo uniforme y lo universal que resulta sugerente pero que enmaraña mucho la pregunta central, que es si es posible y deseable un universalismo cultural. La elaboración es potente y abre muchas puertas en la búsqueda de una salida entre el relativismo y el universalismo eurocéntrico. La universalidad no está dada, es un proceso que hay que construir y hay que hacerlo con aportaciones de todo el mundo. Se trata de ligar lo universal con lo común y combatir la uniformidad como el principal obstáculo para una buena universalidad. Igualmente ofrece materiales muy válidos sobre el tema central en las propuestas ético-políticas de universalidad, que es «La Declaración Universal de los Derechos Humanos».

Pero me parece que para desarrollar una línea crítica consistente Jullien falla en una cuestión fundamental, que es la de diferenciar los niveles universal, particular y singular. Lo que hace Jullien, como la mayoría, es contraponer lo universal a lo particular. El problema es que en este particular se confunden lo que pertenece al grupo y lo que pertenece al individuo. La primera referencia de la universalidad es para Jullien el concepto, lo cual es correcto de entrada, ya que el concepto nos abre a la universalidad humana. Cuando Sócrates plantea que saber que es un hombre es saber definir lo universal, lo que es común a todos los individuos que se incluyen en el concepto, nos da efectivamente la clave para encontrar lo que nos hace humanos. Si sabemos lo que nos hace humanos podemos definir y defender este universal cultural que buscamos. Pero cuando Jullien se centra en la cultura, ¿de qué habla? No, efectivamente, de este universal cultural sino de culturas particulares. Aunque él mismo reconoce que estas identidades culturales no son homogéneas sino heterogéneas no es totalmente consecuente (la crítica de Jean-François Billeter va en este sentido). Es decir, no se trata de decir que en un grupo con una identidad cultural hay diferencias internas sino de afirmar que lo único real son los individuos que

conforman este grupo y que la identidad cultural es una convención, aunque pueda basarse en propiedades reales. Cuando hablamos de los europeos o de los chinos estamos hablando de conjuntos que tienen algunos elementos culturales comunes (y raciales, no hay que temer a la palabra) pero que no son grupos reales homogéneos y separados. Dicho de otra manera: un chino concreto puede tener más en común con un europeo concreto que con otro chino.

Dar tanta consistencia real a las identidades culturales de grupo (que son particulares) y confrontarlas con lo universal hace que olvide las singularidades de los individuos vivos que somos la única base para construir cualquier universalidad. Construir un universal cultural a partir de las culturas particulares es imposible, como el mismo Jullien reconoce. No contempla que hay que partir necesariamente de lo singular para ir hacia lo universal, integrando lo particular como un aspecto de lo universal. Es decir, el camino que me lleva a la humanidad es mi experiencia singular, dentro de la cual se integran elementos culturales. Pero estos elementos culturales son heterogéneos y me ligan a diferentes colectivos: la lengua, las creencias, las prácticas. Puedo hablar catalán, ser islámico y ser un apasionado del tai chi, lo cual me liga culturalmente a tres colectivos diferentes. Ni siquiera la lengua es determinante culturalmente, como a veces parece sugerir Jullien, ya que los estudios críticos más actuales de la linguística plantean que hay que relativizar mucho esta afirmación.[294] Todo esto no quiere decir que no podamos hablar de tradiciones culturales, pero siempre en términos muy críticos y sabiendo que estamos utilizando un nombre que no se refiere a una realidad homogénea. El mismo Jullien habla de tradición en función de civilizaciones (término igualmente ambiguo) china o europea o de otras establecidas por religiones (cristianismo, islamismo, budismo). En algunos casos el vínculo es más claro entre ambos (judaismo, hinduismo) pero nunca hay una identidad total y sería un error considerarlo así.

III

Críticas y contra-críticas de la obra de Jullien. Un balance provisional. Hay un debate, por cierto muy interesante, de Jullien con un filósofo y sinólogo suizo, Jean François Billeter (1939)[295]. Éste critica a Jullien por su planteamiento global, que llega a considerar nefasto (*Contre François Jullien,* Editions Allia, 2007). ¿Cuáles son los aspectos que critica Billeter?

294 Ver el interesante estudio de Guy Deutscher traducido como *El prisma del lenguaje* (Ariel, 2011)

295 Un libro extraordinario de Jean François Billeter es *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi* (Siruela, 2003).

En primer lugar, el utilizar cuando habla de China una falsa identidad cultural. Hablar de China y de los chinos significa dar a entender que hay una esencia inmutable que permanece en el tiempo y es común a todo el colectivo. Implica negar la historicidad de China y la heterogeneidad de los chinos. Lo más grave, continua Billeter, es que esta supuesta identidad se establece a partir de la ideología imperial. Ésta sería por tanto una consecuencia política nefasta. Billeter considera que esta fascinación de Jullien y de sus seguidores se debe a que el elitismo de la intelectualidad francesa, con su elitismo republicano, comulga bien con el de los letrados del imperio. Jullien contribuye a dar una justificación académica a este Mito del Otro (de la Alteridad) que hemos heredado de los jesuitas, ocultando su significado político. Se presenta como natural lo que forma parte de un orden social donde unos ganan y otros muchos pierden: ésta es la función ideológica del saber dominante, ocultar las relaciones de dominio contingentes para no tener la opción de cambiarlas. Lo que no nos explica Jullien es la diferencia de posiciones entre los chinos a partir de la decadencia del imperio, a partir de inicios del siglo xx. Unos cuestionan totalmente la tradición, como los comunistas. En el otro extremo los tradicionalistas defienden el retorno a las raíces. Entre ellos los críticos que defienden la libertad individual y la democracia y los que quieren defender una identidad china diferente de Occidente pero abierto a él. El debate es complejo y las posiciones ambiguas.

Concretando más, para Billeter Lao Zi y Zhuangzi, que para Jullien formaría parte de este pensar chino, tienen planteamientos totalmente diferentes. Mientras el primero defiende las formas invisibles de poder y la sumisión del pueblo, el segundo es un rebelde, un crítico con el sistema. El budismo es la corriente más crítica con las jerarquías sociales. El confucianismo es incompatible con la democracia. Jullien elude la cuestión problemática de la democracia en China, como si la pregunta por los fines formara parte de un pensamiento extraño (trascendencia frente a la supuesta idea china de la inmanencia china).

No hay que preguntarse, como dice Jullien, por qué la monarquía es el único sistema político chino como si tuviera una lógica. Es un hecho objetivo que no todos los chinos han defendido, ya que algunos de ellos han visto la necesidad de una primacía de la autonomía del individuo, de la capacidad de autodeterminación y de las libertades políticas. Justamente éstos son ignorados por Jullien, que se inspira en filósofos chinos que no cita ni critica para reconstruir el Mito del Otro. Se uniformizan artificialmente el discurso chino y el europeo para plantearlos como dos caminos homogéneos del pensar. Se eliminan las disidencias, los conflictos y la heterogeneidad interna. Jullien niega la experiencia común de la filosofía, propia de cualquier humano que quiere construir una práctica ética e intelectual singular. No hay diálogo entre Jullien y los pensadores chinos actuales, ya que no le interesan sus debates sino construir un discurso artificial, ficticio, al servicio de la restauración ideológica china.

Entramos aquí en la segunda crítica. Jullien se defiende de la crítica anterior diciendo que no es un sinólogo sino un filósofo. China es para él un pretexto para la reflexión filosófica. Va al camino del pensar más ajeno para experimentarlo y volver luego sobre el propio. El problema, dice Billeter, es que de entrada Jullien no puede salir de su pensar europeo, ni tan sólo de un discurso cerrado del pensamiento francés, que para Billeter está ligado a Foucault y a Deleuze. Lo que hace es presentar desde su óptica textos acabados y cerrados, sin aclararlos, ni comentarlos, ni situarlos en su contexto. Lo que ocurre es que no hay la supuesta confrontación entre dos maneras de pensar sino un monólogo de un pensador francés que utiliza unos conceptos supuestamente chinos de la manera que le interesa. Aquí ya es cuestionable la traducción francesa única que realiza de los caracteres chinos. A partir de aquí hay una ilusión filosófica de falsa profundidad generada por una retórica confusa. Confunde lo que pensamos con lo que decimos sin acabar de entenderlo. Si no hay una experiencia común no hay diálogo posible.

El método que defiende Billeter es buscar la unidad de la experiencia humana, entender a partir de lo particular lo común, que es la palabra y la razón, compartida por todos los humanos.

La crítica de Billeter levanta todo un movimiento en su defensa que acaba cristalizando en un libro colectivo llamado *Pour François Jullien*. El libro es interesante por varias cuestiones.

La primera es para conocer el impacto de la filosofía de François Jullien dentro y fuera de Francia. Este dentro de Francia incluye mienbros de su misma generación (Bruno Latour) o de generaciones anteriores como Alain Badiou o indirectamente Paul Ricoeur en un texto cedido por sus herederos intelectuales (Ricoeur muere el año 2005 y el libro se publica en 2007). Pero en esta obra colectiva participan pensadores alemanes (Wolfang Kubin) y estadounidenses (Ramona Naddaff). Pero sobre todo destaca la presencia de dos filósofos chinos (Lin Chi-Ming y Du Xiaozhen).

La segunda es comprobar cómo el trabajo de Jullien abre la filosofía al diálogo con múltiples disciplinas, como la sociología (Philippe d'Iribarne), la lingüística comparada (Philippe Jousset), la historia (León Vandermeersch) y el psicoanálisis (Jean Allouch). Me parece que es una magnífica expresión de lo que podemos llamar una concepción abierta de la filosofía, que es la que tiene más futuro actualmente.

¿Es justa la crítica de Billeter a Jullien? No lo es, lo cual no quiere decir que no haya elementos valiosos en ella. Estos escritos apologéticos de Jullien, algunos más interesantes que otros, comparten el error de descalificar a Billeter. Me parece un error.

Vayamos a la crítica en cuestión. Por un lado, la crítica es interesante y la suscribiría en su crítica a la trampa de plantear China como una identidad cultural. En este sentido podemos aprender de la crítica de Billeter para matizar lo que dice

Jullien. Pero me parece que la posición de Billeter es excesivamente hipercrítica y nos coloca en el falso dilema de estar a favor o en contra de Jullien.

François Jullien tiene un valor funadamental en el panorama filosófico actual que hay que reconocerle. Su trabajo filosófico de nociones chinas que, aunque no sean tan homegéneas como nos presenta el filósofo francés, existen y son dominantes en la tradición china, es muy interesante. Los trabajos de Jullien son filosóficamente fecundos y nos posibilitan una reflexión renovada en un panorama poco creativo.

Bibliografía de François Jullien

(1979) *Lu Xun. Écriture et révolution,* París: École Normale Supérieure.

(1985) *Le Valeur allusive. Des catégories originales de l'interpretation poétique dans la tradition chinoise,* París: PUF.

(1989) *Procès ou creation. Une introduction a la pensée des lettrés chinois,* París: Seuil.

(1992) *La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine,* París: Seuil (traducción al español: *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China,* Barcelona: Anthropos, 2000, trad. Alberto Sucasas).

(1993*a*) *Éloge de la fadeur,* París: Le livre de poche (traducción al español: *Elogio de lo insípido. A partir de la estética y el pensmiento chino,* Madrid: Siruela, 1998, trad. Anne-Hélène Suárez Girard).

(1993*b*) *Figures de l'immanence. Pour une lectura philosophique du Yi-king,* París: Le livre de poche.

(1997*a*) *Le Détour el l'accès. Strategies du sens en Chine, en Grece,* París: Le livre de poche.

(1997*b*) *Traité de l'efficacité,* París: Grasset (traducción al español: *Tratado de la eficacia,* Madrid: Siruela, 1999, trad. Anne-Hélène Suárez Girard).

(1998*a*) *Fonder la morale. Dialogue du Mencius avec un philosophe des Lumières*, París: Grasset (traducción al español: *Fundar la moral. Diálogo entre Mencio y un filósofo de la Ilustración,* Barcelona: Taurus, 1997, trads. Héctor Subirats y Silvia Kiczkovsky).

(1998*b*) *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie,* París: Seuil (traducción al español: *Un sabio no tiene ideas,* Madrid: Siruela, 2001, trad. Anne-Hélène Suárez Girard).

(2000) *De l'essence ou du nu,* París: Seuil (traducción al español: *De la esencia o del desnudo,* Barcelona: Alpha Decay, 2004, trad. Anne-Hélène Suárez Girard).

(2001) *Du «temps», éléments d'une philosophie du vivre,* París: Seuil (traducción al español: *Del «tiempo». Elementos para una filosofía del vivir,* Madrid: Arena libros, 2005, trad. Miguel Lancho).

(2003) *La Grande Image n'a pas de forme ou de non-objet pour la peinture*, París: Seuil.
(2004*a*) *La chaîne et la trame,* París: PUF (traducción española: *La urdimbre y la trama: lo canónico, lo imaginario y el orden del texto en China,* Buenos Aires: Katz, 2009, trads. Julia Bucci y Gabriela Villata).
(2004*b*) *L'Ombre au tableu, ou du mal ou du négatif,* París: Seuil (traducción al español: *La sombra en el libro. Del mal o de lo negativo*, Madrid: Arena libros, 2009, trad. Miguel Lancho).
(2005*a*) *Conférence sur l'efficacité,* París: PUF (traducción al español: *La conferencia sobre la eficacia,* Buenos Aires: Katz, 2009).
(2005*b*) *Penser d'un dehors (Le Chine). Entretiens d'Extrême-Occident,* París: Seuil (traducción al español: *La China da que pensar,* Barcelona: Anthropos, 2005, trad. Natalia Fernández Díaz).
(2005*c*) *Nourrir sa vie. À l´ecart du bonheur,* París: Seuil (traducción al español: *Nutrir su vida. Más allá de la felicidad,* Buenos Aires: Katz, 2007, trad. Margarita Polo).
(2006) *Si parler, va sans dire,* París: Seuil.
(2008) *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures,* París: Fayard (traducción española: *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre las culturas*, Madrid: Siruela, 2010).
(2009*a*) *Les trasnformations silencieuses,* París: Grasset (traducción al español: *Las transformaciones silenciosas,* Barcelona: Edicions Bellaterra, 2010, trad. José Miguel Marcén).
(2009*b*) *L'invention de l'ideal et le destin de l'Europe ou Platon lu de Chine,* París: Seuil.
(2010*a*) *Le Pont des singes (De la diversité à venir),* París: Editions Galilée.
(2010*b*) *Cette étrange idée de beau,* París: Grasset.
(2010*c*) *Philosophie du vivre,* París: Gallimard.

Bibliografía secundaria seleccionada

Billeter, J.F. (2002) *Leçons sur Tchouang-tseu*, París: Editions Allia (traducción española: *Cuatro lecciones sobre Zhuangzi,* Madrid: Siruela, 2003, trad. Anne-Hèlene Suárez Girard).
— (2007) *Contre François Jullien*, París: Editions Allia.
VV.AA. (2007) *Oser construire. Pour François Jullien*, París: Les empêcheurs de penser en rond.

Capítulo XI
Marc-Alain Ouaknin: Un rabino entre la filosofía francesa contemporánea

Josep Lluís Rodríguez i Bosch

«Yo voy por un camino completamente nuevo por el cual hasta ahora ningún hombre no ha ido aún. Y aunque éste es un camino muy viejo, al mismo tiempo también es completamente nuevo».

Rabí Nahmán de Braslav

I

Invitación. Occidente es una herencia que enlaza tres memorias distintas: Jerusalén, Atenas y Roma[296]. Para esta ocasión, nuestro interés se halla en lo judío. Según George Steiner: «No es ninguna exageración añadir que este destino no brota en menor medida de Jerusalén. Apenas hay un nudo vital en la textura de la existencia occidental, de la conciencia que tienen de sí mismos los hombres y las mujeres occidentales (y por consiguiente americanos) que no haya sido tocado por la herencia de lo hebraico. Esto es así tanto para el positivista, para el teísta, para el agnóstico como para el creyente»[297]. De esta manera, Occidente —guste o disguste— rezuma la tradición de Abraham.

En consecuencia, el texto es una *invitación* a conocer la vida, obra y actualidad de Marc-Alain Ouaknin. Un rabino gran amante de la lengua hebrea. Una trama capaz de religar los vocablos invitación (*hazmana*) y tiempo (*zemane*). Gracias a su misma raíz triconsonántica (*zmn*), invitar significa penetrar en un tiempo otro: para nosotros, nuestra autoría.

Un encargo que retoma la Torah para realizar todo su desarrollo. Así pues, Génesis (*Berechit*: el comienzo), Éxodo (*Chemot*: los nombres), Levítico (*Vayiqra*: Él

296 En torno a la triple fundación occidental, véase O. Fullat (2005), *Valores y narrativa. Axiología educativa de Occidente*, Barcelona: Publicacions i edicions UB. El masivo musulmán, como sabemos, no goza de un estatuto fundador sobre Occidente puesto que su influjo es más tardío (s. VIII d.C.).

297 G. Steiner (2005), *La idea de Europa*, Madrid: Siruela, p. 58.

apela), Números (*Bamidbar*: en el desierto) y Deuteronomio (*Devarim*: las palabras) son la biblioteca responsable para entender las claves de Ouaknin. Efectivamente, los cinco libros de Moisés no hablan de Yahvé sino de los avatares humanos: verdadera devoción del autor. De hecho, su rabinismo insiste en vivificar el *teísmo* desde el *ateísmo*. Una filosofía que afirma sin rodeos: *menos metafísica y más antropología*[298].

Discípulo de Lévinas, su *fenomenología* es de carácter hermenéutico. En rigor, la finalidad radica en invertir la *fenomenología trascendental* (trayecto arqueológico hacia el interior: *esencia*) en una *fenomenología existencial* (trayecto anárquico hacia el exterior: *devenir*)[299]. Precisamente, este rasgo contribuye a colocar a nuestro filósofo en un contexto *postmetafísico*. Un encuadre típico de la filosofía francesa de estos últimos 20 años.

En este sentido, cabe subrayar la importancia del *testimonio hebraico* dentro del arco filosófico actual. Desde siempre, y ahora también, el mundo semita se ha distinguido por mostrar su *capacidad alternativa*. A menudo, su función ha sido zarandear la filosofía de corte griego y romano. Aquella que se presta a una visión unidimensional: *pensar es pensarse*. Ante esto, nuestra invitación sigue en pie: *pensar es pensar de otro modo*[300].

Berechit: el comienzo. El comienzo siempre es un *nacimiento*[301]. Ouaknin nace un 5 de marzo de 1957 (París). Su natalicio aglutina los dos vectores principales del judaísmo. Por parte de padre (Jacques, rabino), recibe el linaje de la *sabiduría sefardita*: anclada en el norte de África, Iberia y antigua Babilonia[302]. Y por parte de madre (Éliane-Sophie, profesora), adopta la *sabiduría asquenazí*: situada en Alemania, Europa del este y antigua Jerusalén. Esta bicefalia empieza en la antigüedad, formaliza cimientos durante la Edad Media y continúa activa hasta hoy. Por consiguiente, Ouaknin es un auténtico afortunado: domina y transmite —como nadie— dicha unión.

Ouaknin, de crío, es imbuido al cultivo de las letras a través de su abuela materna (Alice). Su influencia hace que, con 13 años, ingrese en una escuela talmúdica

298 E. Tugendhat (2008), *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa.

299 M.-A. Ouaknin (1998), *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, París: Payot & Rivages, pp. 36-44.

300 E. Lévinas (1974), *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, La Haya: Nijhoff.

301 Hannah Arendt, contraria a su maestro (Martin Heidegger), argumenta que no nacemos para convertirnos en un «ser-para-la-muerte» (*Sein zum Tode*) sino para sobrevenir un «ser-para-la-vida» (*Sein zum Leben*). Asistidos por Arendt: «El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar», H. Arendt (1993), *La condición humana*, Barcelona: Paidós, p. 265.

302 Jacques Ouaknin ejerce de rabino en Marsella. Al igual que su hijo también dispone de obra publicada. En su caso: J. Ouaknin (1989), *De génération en génération. Être juif*, París: Bibliophane; e *Íd.* (1995), *Le texte et la vie. Réponses juives d'aujourd'hui*, París: Belles Lettres.

(*Yechiva*) donde disfruta del pensamiento judío. En la actualidad, estos estudios siguen marcando su sentir vital. Instalados en plena adolescencia, ésta fue casi inexistente. Una falta que suple con sesiones de psicoanálisis: el diván, para bien y para mal, fue su mejor aliado. De ahí que conozca perfectamente a Freud[303].

A tal efecto, decide cursar medicina. En concreto, psiquiatría en Estrasburgo. Una determinación que se trunca pronto, a pesar de su currículo brillante, ya que sus reales vocaciones llaman a la puerta: *filosofía* y *rabinismo*. Sin embargo, antes de emprender esta vía, salda una deuda pendiente: pasar un año en Gateshead para aprender *yiddish*.

Hecho esto, atesora ya 20 años, inicia los estudios de filosofía (*París X*, Nanterre) y los rabínicos (*Quartier Latin*, París). En ambos ambientes deja muy buena huella. En la universidad, conoce a la profesora Catherine Chalier, filósofa judía admirada por muchos. Y en la escuela rabínica recibe halagos del gran rabino Sirat, el cual le enseña literatura hebraica.

En esta época, a finales de la década de los setenta, nuestro autor fragua amistad con Gilles Bernheim, actualmente, el gran rabino de Francia. Una amistad que le orienta en la reflexión filosófica. A él le debe una lectura diferente del Talmud, la cual le acerca a las tesis planteadas por Lévinas[304]. Desgraciadamente, sus distintos quehaceres (espirituales, intelectuales y comunitarios) han distanciado su relación. No obstante, reconoce su deuda *ab aeterno*. A fin de cuentas, saber es siempre el saber de otro.

Ouaknin, básicamente, investiga la conexión del *judaísmo* (*Tanakh*, *Talmud* y *Zohar*) con la *filosofía* y *literatura* universales. Un diálogo ecléctico y de fertilidad inusitada que siempre pivota sobre el mismo eje: la *lectura*. Usando un estilo más narrativo que normativo, defiende la *condición literaria* de los humanos. Inspirado en Paul Ricoeur: «Il existe en fait dans tout récit trois réalités et trois temps qui correspondent aux trois *mimesis*: la réalité extérieure, la réalité dans le livre, la réalité du lecteur; trois temps: temps prénarratif, temps narratif (interne au récit), temps postnarratif; trois temps qui, articulés au temps du récit, appartiennent encore à la sphère de la narrativité. La temporalité humaine émerge de la complexe dialectique de ces trois temps et réalités»[305]. De hecho: leer, contar, narrar... forjan nuestras *(bio)grafías*. Un aguijón expresado también en francés: «être-pour-la-lettre». Sin

303 Dedicado a Freud, léase: M.-A. Ouaknin (1991), *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, París: Balland, pp. 223-229; e *Íd.* (1994), *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, París: Seuil, pp. 137-139 y 312-314.

304 Lévinas ha escrito extensamente sobre el Talmud. He aquí las referencias: E. Lévinas (1968), *Quatre lectures talmudiques*, París: Minuit; *Íd.* (1977), *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París: Minuit; e *Íd.* (1982), *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París: Minuit.

305 M.-A. Ouaknin (1994), *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ya citado, p. 322. Igualmente, léase P. Ricoeur (1985), *Temps et récit III. Le temps raconté*, París: Seuil, pp. 442-443.

duda, esta reflexión lleva a enlazar *lectura* y *educación*. Justamente, el aspecto pedagógico aflora con intensidad en sus recientes publicaciones[306].

Hoy en día, Ouaknin irradia su conocimiento entre París y Jerusalén. En Francia, lidera los *Ateliers Targoum*, unos seminarios de traducción bíblica bajo la tutela del *Mouvement Juif Libéral de France*. Y en Israel, como profesor asociado, da clases de *Literatura comparada* en la *Universidad de Bar-Ilan*.

Asimismo nuestro rabino, de personalidad poliédrica, frecuenta tres *corpus* más: la *poesía*, la *pintura* y la *escultura*. Referente a la poética se declara admirador de Paul Celan y Edmond Jabès[307]. Por supuesto, todas estas artes amparadas por la magia irrefrenable de las grafías hebreas[308].

II

Chemot: los nombres. Todo nombre (*chem*) precisa de nombres (*chemot*). A saber: Ouaknin construye su obra influido por sus maestros. Como apunta el hebreo, existe un vínculo gramático entre nombre (*chem*) y más allá (*cham*). Así pues, la voluntad de cualquier *nombre* es irrumpir *más allá* de su estricta nominación. Escrito por Ouaknin: «Le nom a tellement d'importance dans la tradition hébraïque qu'il devient le moteur de l'Histoire, la possibilité même du déploiement du temps de l'Histoire. Ainsi on peut rappeler qu'*Avram* et *Saraï*, couple stérile, doivent d'abord changer de nom —ils deviennent *Avraham* et *Sarah* —, ce n'est que par la suite qu'ils accèdent à la fécondité»[309].

A sabiendas, dos son las figuras nucleares que influyen en nuestro rabino: Hannah Arendt y Emmanuel Lévinas. Ambos de origen judío. De Arendt, recoge la idea de *acción*[310]. Una actividad, propia de la *vita activa*, donde se manifiesta nuestra identidad en tanto que únicos, singulares e irrepetibles. A diferencia de *labor* (actuación que gestiona la necesidad biológica: *Homo laborans*) y *trabajo* (artificio fabricado para satisfacer lo útil: *Homo faber*), la *acción* responde al atributo más humano (enseña nuestra novedad al mundo: *Homo politicus*). Ciertamente, la acción supone visibilizar aquella peculiaridad por la cual nos distinguimos. Arendt argumenta: «Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no

306 Véase M.-A. Ouaknin (2009), *La Tora expliquée aux enfants*, París: Seuil; e *Íd.* (2012), *L'alphabet expliqué aux enfants*, París: Seuil.

307 Sobre la cuestión poética, consultar: M.-A. Ouaknin (1995), *Le colloque des anges*, París: Fata Morgana; *Íd.* (1999), *Le coq et le messie*, París: Fata Morgana; e *Íd.* (1999), *Sept roses plus tard*, París: Fata Morgana.

308 Para más información biográfica, léase: M.-A. Ouaknin (1998), *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, París: Calmann-Lévy; e *Íd.* (2001), *Dieu et l'art de la pêche à la ligne*, París: Bayard.

309 M.-A. Ouaknin (1994), *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ya citado, p. 89.

310 H. Arendt (1993), *La condición humana*, ya citado, pp. 199-276.

la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico»[311].

Otra atención merece el lazo entre *acción* y *discurso*, una filiación que nos diferencia del reino animal. Ejercer nuestra *identidad* (acción) significa entrar en *lenguaje* (discurso). A ciencia cierta, no hay ningún individuo que no viva apalabrado. Nuevamente, Arendt: «Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano»[312].

Por este motivo, la *lectura* pertenece al dominio de la *acción*. Quien lee no hace nada más que precipitar su singularidad en el texto. Leer es iniciar esta *radical novedad*. Una creación que nos hace únicos al lado de otras exégesis. Desde esta vertiente, hemos de entender que la lectura no es un *celo reproductivo*, mera repetición, sino una *cadencia productiva*. En rigor, al lector le incumbe instalarse dentro de los vacíos de lectura, entre espacios, y desde allí producir nuevas expresividades. Sin duda, una dinámica abierta a la sorpresa como prototipo de aquello no previsto.

De resultas, no podemos refutar la connaturalidad entre *lectura*, *producción* y *sorpresa*. Ouaknin, perspicazmente, acentúa toda esta atmósfera: «Que se passe-t-il quand un livre a rendez-vous avec son lecteur? C'est sans doute le début d'une belle histoire d'amour. Chacun va offrir à l'autre ce qu'il a de plus profond, de plus précieux. Chacun va recevoir de l'autre un merveilleux cadeau: la vie. La bibliothérapie est fondée sur une pratique de la lecture qui permet à l'homme d'aller au plus profond de lui-même et de s'inventer à chaque fois de manière différente. Chaque être humain est une personne unique et irremplaçable, d'où la responsabilité de chacun d'avoir à répondre à la vocation de son unicité»[313].

Dicho esto, ahora es el turno de Lévinas: su maestro. Una aseveración probada cuando el pupilo le dedica un opúsculo entero a su figura[314]. En concreto, resiguiendo al filósofo lituano, nuestro hombre capta y amplía el término *fecundidad*[315]. Indicado por Lévinas: «La relation avec un tel avenir, irréductible au pouvoir sur des possibles, nous l'appelons fécondité. [...] Dans la fécondité le moi transcende le monde de la lumière. Non pas pour se dissoudre dans l'anonymat de l'*il y a*, mais pour aller plus loin que la lumière, pour aller *ailleurs*»[316].

Así las cosas, leer permite enarbolar los resortes de la *creatividad*. Verdaderamente, lo fértil estimula una *creación otra*. Se trata de un movimiento infinito hacia lo des-

311 *Ibíd.*, p. 23.

312 *Ibíd.*, p. 203.

313 M.-A. Ouaknin (1994), *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ya citado, p. 257.

314 M.-A. Ouaknin (1998), *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ya citado.

315 E. Lévinas (2006), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, París: Kluwer Academic, pp. 299-302.

316 *Ibíd.*, pp. 300-301.

conocido. La lectura desborda imaginación allí por donde transita. Una inercia que Lévinas impulsa cuando comenta la *cuestión talmúdica*. Lévinas tiene la virtud de filosofar sin descuidar su *Weltanschauung judía*. Tal como puntualiza Ouaknin: «Remarquons aussi que Lévinas n'est pas un "philosophe juif", mais un philosophe qui a rencontré dans le judaïsme un enseignement philosophique qui peut être entendu par l'humanité dans son ensemble»[317].

De esta forma, el pensamiento levinasiano teje una unidad plural. Audazmente, reúne *filosofía* y *judaísmo*[318]. De ahí que se acompañe del Talmud para hablar de *fecundidad*: un texto apto a la productividad y al rebosamiento. Leer siempre germina un poco más allá. La fecundidad, como sabemos, sobrepasa todo aquello ya escrito. En extracto: Lévinas plantea el fenómeno lector dentro de una *filosofía del libro*. Una tendencia que percibe al *anthropos* de otra guisa. Lévinas, hablando del Talmud, lo aclara: «La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain»[319]. Análogamente, Ouaknin también lo ratifica: «Lévinas opère ainsi un renversement d'éclairage: c'est l'homme qui devient le centre de la réflexion et de l'interprétation des textes et non plus Dieu: le Talmud est un humanisme»[320].

A tenor de esto, Lévinas resalta en su *filosofía talmúdica* que lo humano no sólo es un «animal dotado de lenguaje» (*zôon logon echôn*: Aristóteles), sino que dicha terna debe agrupar otra formulación: un «animal dotado para el libro». Una noción que enfatiza lo libresco a rango filosófico. Entendido así: «L'"animal doué de langage" d'Aristote n'a jamais été pensé, dans son ontologie, jusqu'au livre, ni interrogé sur le statut de son rapport religieux au livre. Ce rapport n'a jamais mérité, dans les "promotions" philosophiques des catégories, le rang d'une modalité aussi déterminante pour la condition —ou incondition— de l'humain, et aussi essentielle et irréductible, que le langage lui-même ou la pensée ou l'activité technique, comme si la lecture n'était que l'une des péripéties de la circulation des informations et le livre qu'une chose entre choses»[321].

La agudeza del Talmud está en notar que la lectura es una agitación que va del *querer decir* al *poder decir*. En otras palabras: cualquier texto dice más de lo que dice. Un poso fecundo ya que leer emana una especial inteligencia prospectiva. Según

317 M.-A. Ouaknin (1998), *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ya citado, p. 118.

318 Salomon Malka también apoya no desconectar los polos filosófico y judaico levinasianos: «On s'est plu parfois, en parlant de Lévinas, à distinguer entre la "grande œuvre" —*Totalité et infini*, *Autrement qu'être*...— et les autres ouvrages, ceux que l'on a rangés sous la rubrique de "religieux". Comment ne pas voir que ce sont là deux facettes d'une seule oeuvre, tissées dans la même étoffe? [...] Oeuvre philosophique et oeuvre juive? L'une est enserrée dans l'autre. C'est même ce qui donne à la pensée son aspect novateur, dérangeant, stimulant...», S. Malka (1984), *Lire Lévinas*, París: Cerf, p. 79.

319 E. Lévinas (2006), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité,* ya citado, p. 76.

320 M.-A. Ouaknin (1998), *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ya citado, p. 115.

321 E. Lévinas (1982), *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, ya citado, p. 8.

Lévinas, el *poder decir* siempre supera al *querer decir*: «Les procédés de lecture que l'on vient de voir à l'oeuvre suggèrent d'abord que l'énoncé commenté excède le vouloir-dire d'où il procède, que son pouvoir-dire dépasse son vouloir-dire, qu'il contient plus qu'il ne contient, qu'un surplus de sens, peut-être inépuisable, reste enfermé dans les structures syntaxiques de la phrase, dans ses groupes de mots, dans ses vocables, phonèmes et lettres, dans toute cette matérialité du dire, virtuellement toujours signifiant»[322].

Ahora bien, Ouaknin advierte que este *diferencial hermenéutico* entre querer y poder debe abandonar la *exégesis romántica* alentada en el siglo xix. Bien señalado: «Pour lever toute ambiguïté il faut certainement préciser que cette transcendance des mots par le pouvoir-dire n'a rien à voir avec son herméneutique de type romantique comme on la rencontre chez Schleiermacher, où le rôle de l'interprète est d'effectuer de façon consciente le chemin nécessairement inconscient qui a donné naissance à l'oeuvre»[323].

Desde este prisma, el libro acaece fértil a causa de su arquitectura volumétrica. El *volumen*, capacidad de engrose, es quien toma la responsabilidad de maximizar el texto. Por esta razón, cualquier *texto* pueda convertirse en *gran texto*. La fecundidad, sea la que fuere, es un *canto polifónico* que neutraliza la *esterelidad cacofónica*. En suma, una multiplicidad que ofrece plena significación a la lectura.

Ouaknin, analizadas las dos autorías (Arendt: *acción* y Lévinas: *fecundidad*), responde de forma dúctil. Su deseo es cuajar una filosofía que tense *recibir* y *dar*. Unos equilibrios que trenza con brillantez a través de su *proyecto retroprogresivo*.

Vayikra: él apela. ¿A qué apela Ouaknin? A la *lectura*. Una temática que exige resumir las diversas áreas abonadas en su *proyecto*. Desde aquí sólo incidiremos en tres. Primeramente, encarar la gran pregunta filosófica: *¿qué somos los humanos?* Un interrogante que jamás agota su destello inicial. Cualquier respuesta, *in saecula saeculorum*, insta a nuevas respuestas. Aun así, Ouaknin se sirve de la Cábala para escudriñar este terreno. Un ejercicio que aúna *vocabulario* y *numeración*. En este caso, congrega *adam* (humano) y *ma* (¿qué?): ambos con idéntico valor numérico (45).[324] Una concordancia que contempla lo *antropológico* y lo *interrogativo*. Desde esta perspectiva, *el ser humano acontece como cuestión*. Apuntado por él: «La problématique de la question, du questionnement, de l'interrogation, de l'étonnement, qui devinrent pour moi un thème central de la pensée et de l'existence en général. [...] C'est alors que je proposai le terme

322 *Ibíd.*, p. 135.

323 M.-A. Ouaknin (1998), *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, ya citado, p. 93.

324 J. Bottéro, M.-A. Ouaknin y J. Moingt (1997), *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible?,* París: Seuil, p. 74. Otra convergencia se afianza en el simbolismo que hebreo y latín dedican a la expresión *humano*. En las dos lenguas, hebrea (*adam-adama*) y latina (*homo-humus*), lo humano se adscribe a la tierra. Véase M.-A. Ouaknin (1994), *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, París: Seuil, p. 125.

de “quoibilité”, fondé sur le mot “quoi?”»[325]. La *quoibilité* es un neologismo que argumenta que *existir* es *trascender*. Su etimología latina (*ex-sistere*) así lo atesta. Representa ponerse fuera, salir de uno mismo: *traspasar*. Lo humano, entendido como *ser interrogativo*, es el gran acreedor de esta *maniobra centrífuga*. Ciertamente, transpiramos existencia porque hay cuestión. Explicado por Ouaknin: «“Exister”, c’est interpréter, c’est-à-dire être ouvert à l’altérité et à l’étrangeté du monde, être à l’écoute des vibrations interrogatives qui constituent l’essence vitale du monde, des textes et des hommes»[326].

Por consiguiente, no extraña la propuesta de Lévinas por la cual el *ser* ha de poder apalabrarse *de otro modo o más allá de la esencia*[327]. Por dicho motivo, trabuca «essence» por «essance». Una dislocación de amplio calado. A saber: la *esencia humana* cambia a *esancia* cuando ésta es capaz de asumir la exterioridad. Un *giro anárquico* ya que se aleja de las entrañas de la *arkhé*. Ouaknin asegura: «Les hommes, tout comme les textes, ne sont pas stables et statiques, mais sans substance et transitoires. [...] *Être* est un verbe et non un substantif»[328].

Incluso no sería una memez reinventar el *cogito cartesiano*. Aquí va: *interrogo, luego existo*. Un plexo que acredita una *identidad* que fluctúa entre la *identificación* y la *desidentificación*. De igual tono: lo humano se construye de *hacerse* y *deshacerse* por su *voluntad interrogativa*. Así pues, la identidad es cada vez una nueva identidad. Como intuimos: las personalidades moldean la personalidad.

En síntesis, el *hombre-cuestión* es alguien que perturba la tranquilidad de la vida. Un insatisfecho (*in-satis-factum*). Es decir, nunca demasiado maduro para renunciar a la *designificación*. Una aventura que presupone omitir la *quietud* y abastar la *inquietud*. Por descontado, su anhelo consiste en romper y propasar el orden del discurso: «La *question* est le moment fondamental de la désignification; on pourrait dire que la question posée “en vérité”, c’est-à-dire dans la vérité de l’ouverture, du dénouement, implique une *amémorisation* désignifiante»[329].

En segundo lugar, cabe mencionar el *ámbito geográfico de la lectura*. Una disposición que indica el trazo espaciotemporal de lo humano. *Espacio* y *tiempo* se convierten en dimensiones fundamentales para la vida humana. Además, espacio (*extensión*) y tiempo (*duración*) afloran siempre conjuntamente. Existe una interacción efectiva y afectiva entre ambas coordenadas: dos caras de una misma moneda. Una *coimplicación* captada en la lectura cuando la *espacialidad se extiende temporalmente*

325 M.-A. Ouaknin (1998), *C’est pour cela qu’on aime les libellules*, ya citado, p. 45.

326 *Ibíd.*, p. 71.

327 Véase E. Lévinas (1974), *Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence*, La Haya: Nijhoff.

328 M.-A. Ouaknin (1994), *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ya citado, p. 40. En resumen: esta *antropología no sustantiva* viene a reforzar el *ser fluvial* (*panta rhei*) de Heráclito: *lo humano no es, deviene*.

329 *Ibíd.*, p. 211.

y la *temporalidad se expresa espacialmente*. Con todo, leer no deja de ser un artificio creado por espacios y tiempos subjetivos.

No obstante, vamos por partes. El *espacio* es un agente asociado a la orientación y a la trayectoria. Ayuda a instalarnos en el mundo. Para Ouaknin, la lectura transcurre en un *espacio practicado*. En este sentido, el espacio lector se transforma en practicado cuando la intervención humana va más allá del simple signo[330].

Con esto, leer canaliza un espacio donde la *experiencia* actúa de espina dorsal. La lectura, en tanto que *espacio experiencial*, sale a la búsqueda de lo externo. Abraza la *diferencia textual* sostenida desde nuestra unicidad. No en vano, *interpretar* equivale a *interpretarse*. Una panorámica que exalta al *Homo viator*: colocarse y descolocarse sin cesar.

En cuanto al *tiempo*, la lectura rechaza una temporalidad *centrípeta* y *solipsista*. El tiempo es un encuentro con la *alteridad*. Como insinúa Ouaknin: «Chaque société est toujours l'institution implicite d'une certaine conception du temps. Non pas que chaque société ait sa manière propre à elle de vivre le temps, mais chaque société *est* une manière de *faire le temps*. "Faire le temps" repose sur une prise de position de principe qui énonce que le temps est le temps de l'*altération-altérité*, de l'*éclatement*, de l'*émergence*, de la *création*»[331].

Zemane, anteriormente citado, simboliza el tiempo en hebreo. Un anuncio que aparece dos veces en el Libro de Ester y cuatro, en total, dentro de la Tanakh. Mostrando su bicefalia (*ze-mane*), ésta significa: *he aquí el maná*. Una llamada sujeta también a la interrogación. De esta manera, una de las pautas que acciona el *tiempo* a modo de *cuestionamiento* se debe a la *lectura* en tanto que *alteridad*. Traído a colación: «Le mot *zemane*, "temps", verrait donc son apparition dans l'espace qui existe entre le "Texte" et son interprétation. Le "temps" serait l'espace même de la "différence herméneutique". La "différence herméneutique" qui se produit à partir du questionnement, à partir de l'ébranlement du sens donné, est le temps qui se lit, en hébreu, littéralement, comme un "voici la question!": *Zémane* se lit *Zé manne*. Parole adressée de l'un à l'autre homme pour questionner le sens du monde»[332].

A su favor, la lectura puede erigirse en un fantástico escaparate frente al imparable alud cronológico. A su vez, aquí no importa el *cálculo temporal* sino la *vitalidad temporal*. Sin ambages: la actividad lectora acontece sólo en un *tiempo propio* (situacional: concreto) y nunca en un *tiempo común* (estructural: genérico).

---

330 En el mundo judío, el *espacio practicado de la lectura* se da —por excelencia— en las casas de estudio. Para este cometido, léase J. Bottéro, M.-A. Ouaknin y J. Moingt (1997), *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible?*, ya citado, pp. 65-66.

331 M.-A. Ouaknin (1994), *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ya citado, p. 233.

332 *Ibíd.*, p. 235.

Por último, cabe advertir un par de *modalidades lectoras*. De entrada, la *lectura intencional*, aquella que corresponde a un gesto interesado donde el lector toma distancia sobre el texto. Interés que procura asegurar lo ya sabido, evitando cualquier asombro. Se trata, pues, de reforzar un conocimiento previo. *Stricto sensu*, existe una improductividad dentro de esta tentativa. Adrede, lector y texto acuñan una *sincronía* incapaz de superar el límite lineal. Igualdad que dibuja una planicie totalmente apática.

Efectivamente, *Ulises* es el personaje arquetipo de esta inclinación. La *Odisea* relata la vuelta a su Ítaca natal donde aguarda Penélope. El héroe griego, a pesar de un regreso accidentado (el episodio con la ninfa Calipso suele ser el más conocido), tiene la intención de volver a la seguridad del rescoldo inaugural. Un camino que busca un final tranquilo, ausente de cualquier contratiempo. En consecuencia, hay un símil entre este ahínco y la intencionalidad de una lectura que sólo aspira a no romper la calma. De sumo, retornar al *inmovilismo* de uno mismo.

En las antípodas, encontramos la *lectura vivencial*. Una propensión que empuja a traspasar la linealidad del texto. Aquí ya no interesa limitarse a la simple analogía. Desde esta óptica, quien lee adquiere protagonismo y se involucra —a fondo— hasta quedar tocado por la misma palabra. Una viveza que incorpora el *novum* y gana en *volumetría textual*. Retirada la egolatría, lector y texto ahondan en una auténtica *diacronía*. Recapitulado por Ouaknin: «Éclatement d'un espace littéraire. Le texte ne sera plus abordé dans sa linéarité, mais dans sa spatialité, son volume. Ou peut-être doit-on dire que l'éclatement du texte est ce qui va permettre le passage du texte-ligne au texte-volume. Tous les éléments du texte vont être sujets à cet éclatement, cette ouverture: les lettres, les mots, les phrases, les livres... Ouverture jusqu'à l'effacement des lettres, des mots, des phrases et des livres...»[333].

En esta ocasión, *Abraham* es quien personaliza este realce lector. El patriarca hebreo viene a encarnar lo errante. Un movimiento que nunca desfallece a la batida de nuevos desafíos. Este no parar quieto comporta habitar en un camino repleto de itinerarios. Tal como alega Ouaknin: «Peut-être le chemin est-il ce qui nous fait sortir de... et non pas ce qui nous achemine. Chemin de la Sortie d'Egypte, par exemple. Le chemin serait de l'ordre de la séparation: c'est d'ailleurs ce qu'il appert de la première occurrence du mot *derekh* (chemin) qui apparaît dans le livre de la *Genèse* au moment où Adam est jeté hors de Jardin»[334]. Así las cosas, los vocablos siempre están en ruta y jamás definidos con antelación. Por eso, la vivencia lleva a un escenario donde la inspiración no es otra que salir de madre[335].

333 *Ibíd.*, pp. III-IV.

334 *Ibíd.*, p. 120.

335 Para más información acerca de otras temáticas, consúltese: J.-J. Bailly (2005), *Éros et infini. Essai sur les écrits de Marc-Alain Ouaknin*, Bruselas: Université Libre de Bruxelles. Se trata de la primera tesis doctoral dedicada

***Bamidbar*: en el desierto.** El *tiempo* goza de una complicidad que se extiende a lo largo de tres momentos: *pasado*, *presente* y *futuro*. En rigor, este tridente no es una mera *sucesión de instantes* sino un acervo de diversa índole. Tres vectores que combinados edifican el embrión temporal. Tanto es así que la falta de uno de ellos desacredita todo el conjunto. Sin embargo, nuestra *condición física* únicamente se manifiesta desde el presente. Ahora bien, este presente continúa —indefectiblemente— conectado a pasado y a futuro[336].

De hecho, el oficio humano siempre se encomienda a una *intersección de ausencias*. Realmente, pasado y futuro son aquellos *vacíos* que recorren la plenitud del presente. Presente de pasado (*rememorar*) y presente de futuro (*anticipar*) dan salida a esta *oscilación*. Un vaivén que recoge la *ambigüedad* de la convergencia. Dicho de otro modo: el tiempo vive de la *continuidad en la discontinuidad* (pasado que desea actualizarse en el hoy) y de la *discontinuidad en la continuidad* (futuro que desea proyectarse desde el hoy).

Así visto, leer también agrupa este mismo balanceo. El *texto* muestra una fijación que remite a la continuidad (*permanencia*) y la *lectura* agita un desplazamiento que traslada a la discontinuidad (*cambio*). En suma, el acto lector se desplaza hacia atrás (*recurrencia*: presente pasado) y hacia adelante (*progresión*: presente futuro). Un paso que circula entre desierto y exégesis.

En este sentido, Ouaknin afronta esta *coextensión* desde su práctica judía. Basado en la Cábala, ésta nos transporta a la preposición «entre» (*bina*). Una gramática que estrena aquel espacio en medio de dos instancias. En nuestro caso, *entre* separa el texto y el lector. Parafraseando a Ouaknin: «"Toute ma vie, j'ai grandi entre les Maîtres". Rabbi Nahman de Braslav interprète cette sentence de la *Michna* des *Pirqué Avot* de la manière suivante: J'ai grandi "entre" (*bina*), c'est-à-dire dans l'espace de néant, dans le vide qui sépare et unit les Maîtres en situation de dialogue»[337].

Dentro de este intervalo que agita el *entre-dos* (la calma textual y el afán lector), se halla la germinación del *entre-dicho*. Un espacio distado por cada letra, el cual oxigena y amplifica la textualidad de los contenidos. Deliberadamente, esta ventilación cuece y dispara la respuesta exegética: «Le sens n'est ni dans le mot d'origine ni dans le mot d'arrivée mais entre les deux, il est l'"inter-dit"»[338].

---

a nuestro autor, de la cual hay una pequeña muestra en Internet: http://theses.ulb.ac.be/ETD-db/collection/available/ULBetd-05122005-120407/restricted/Eros_et_Infini.pdf

336 Efectivamente, ninguna *presencia* puede desvincularse del pasado (*memoria*) y del futuro (*utopía*). Aun así, advertir que la memoria no es un pasado siempre pasado (*historiografía*), ni tampoco que la utopía sea un no-lugar desesperanzado para convertirse —algún día— en lugar (*atopía*). Más en detalle, véase J. Bottéro, M.-A. Ouaknin y J. Moingt (1997), *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible?*, ya citado, pp. 55-57.

337 M.-A. Ouaknin (1994), *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ya citado, p. 42.

338 M.-A. Ouaknin (1998), *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, ya citado, p. 78.

En verdad, esta cita nos reenvía a una *hiperdialéctica*. Un ritmo que mezcla *ad infinitum* lo que hay (*dicho*) con lo que viene (*decir*). Por tanto, su pretensión no es ajustarse a una *síntesis* a la hegeliana. O sea, una huida que acabe con la discusión salvífica entre *tesis* y *antítesis*. Al contrario, el *entre-dicho* declina esta opción porque sabe que la síntesis elimina la energía de los postulados. A las claras: si se detiene el diálogo, se agota la vida[339].

III

***Devarim*: las palabras.** ¿Qué palabras exhiben actualidad en la obra de Ouaknin? Hoy en día, su vigencia puede delimitarse a dos. De inicio, la *biblio-farmacología*: lecturas en calidad de fármacos. No obstante, esta farmacopea puede modificar nuestra conducta para bien (*salud*) y para mal (*enfermedad*). Un equívoco que funda la *biblioterapia* (cordura libresca) y la *bibliopatología* (locura libresca). Con brevedad: «De la parole de l'autre peuvent naître chagrin, terreur, angoisse, joie, enthousiasme»[340].

Ambas experiencias son relaciones con el tiempo. Aquello que nos pasa está ligado a lo temporal. En realidad, las curaciones apuntan a las *cronoterapias* (tiempo placentero amante de la salud) y las aflicciones se aferran a las *cronopatologías* (tiempo doliente propicio a la enfermedad). Simplemente, hay lecturas que desprenden *palabras sanadoras*, y otras que infligen *palabras enfermizas*. Así pues, abrir o cerrar el tiempo se traduce en *dicha* o *desdicha* para la interpretación. Ahora bien, el pivote de este *complexo* es el acceso a un tiempo humano a través del relato. Ouaknin, retomando a Ricoeur: «Le livre est un tempo-objet, un "objet porteur de temps", et que la lecture interprétative est une "petite fabrique du temps" et d'identité narrative»[341].

Leer imprime una *experiencia*. Asimismo, cabe considerar un doble rasero. Por un lado, *tener una experiencia* (firmeza que vincula posesión y repetición); y por otro, *hacer una experiencia* (faz que conmueve y ayuda a escapar de lo inerte). En definitiva: «"Avoir" renvoie à la possession, au connaître, à l'installation dans la satisfaction, à la confiance que procure l'acquis. Dans l'"avoir" l'expérience est confirmée par la répétition. Mais en tant qu'expérience répétée et confirmée, elle n'est pas quelque chose qui se "fait nouveau". Dès lors, on prévoit ce qui auparavant était inattendu. "Avoir" une expérience du texte, c'es le com-prendre, s'en saisir, le posséder, parce qu'il se fait corps dans et par la répétition. [...] "Faire" une expérience, c'est s'inscrire dans l'ouverture, dans l'"ouvrir". Ainsi l'"homme d'expérience"

339 *Ibíd.*, p. 83.

340 M.-A. Ouaknin (1994), *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ya citado, p. 16.

341 *Ibíd.*, p. 23.

—dans notre contexte, l'interprète— n'est pas seulement celui qui est devenu tel grâce à des expériences acquises, mais celui qui est ouvert à des expériences»[342].

De estas lindes, quien lee *teniendo una experiencia* cae subyugado en la *bibliopatología* (abuso temporal), mientras quien lee *haciendo una experiencia* se deja llevar por la *biblioterapia* (uso temporal).

Incluso esta *biblioterapia* puede compararse con una *katharsis*. Leer purifica y purga nuestro ser. A su favor, el lector entra en un estado catártico cuando saborea el placer de las letras. Capacidad para pasar de un *estado de ser* a *otro estado de ser*. Por contra, la *bibliopatología* cae en enfermedad (*maladie*) debido a no poder romper el maldecir (*maladire*) de su textualidad: «Il est aussi le "mal dire" qui, glissant vers le "mal à dire", produit l'aspect pathologique d'une situation»[343]. Un mal provocado por la totalidad de unas grafías que mendigan en un círculo asfixiante[344]. El texto, encerrado en sí mismo, se empequeñece al no poder probar nunca la alteridad interpretativa. Desgraciadamente, esta plenitud sólo expone su ensimismamiento más rancio. Asaltados por nuestro rabino: «Mais qu'est-ce qu'une parole libre? C'est une interprétation du monde et de soi qui échappe à toute systématisation et à toute idéologie!»[345].

A fin de cuentas, la lectura es una danza contraria a cualquier veneno ideológico. *Leer* reclama escuchar aquellas *otras razones* por venir. Una medicina por la cual el tiempo persiste humanamente.

Y por último, otra palabra que Ouaknin nutre de contemporaneidad es la *ética*. Toda lectura ansía saludar a la alteridad. Verbalizar *de otro modo que ser*. En efecto, leer abarca la estructura ética: «L'éthique est fondée sur l'herméneutique car c'est dans l'interprétation que l'homme peut trouver le chemin de cet être autrement»[346].

Una *ética* que se transforma en *tiempo* a través de un espacio reservado al *otro*. Justamente, leer aporta esta alteridad con el propósito de renovar la presteza de cada página[347]. Impulso que lanza a la *deferencia* hacia la *diferencia* para no incurrir *indiferentemente*. Sin duda, el lector acoge el texto a través de un *gesto vital* con el beneplácito de no traicionar su inquietud.

En este sentido, la ética es *filosofía primera*. Práctica que elogia la *sabiduría del amor*: un reconocimiento a la exterioridad de los caracteres. Éstos, siempre sedien-

342 M.-A. Ouaknin (1994), *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ya citado, pp. VI-VII.

343 *Ibíd.*, p. 142.

344 Más profundamente: «En hébreu, le mot "maladie" se dit *mahala*, de la racine *mahol*, "faire une ronde", "tracer un cercle". Pour sortir de la maladie, il faut sortir de l'enfermement, de l'image du cercle, briser le cercle!», M.-A. Ouaknin (1994), *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, ya citado, p. 78. Además, en castellano, existe el término *majara*: alguien poco cuerdo y encerrado en su mundo.

345 *Ibíd.*, p. 113.

346 M.-A. Ouaknin (1994), *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ya citado, p. 275.

347 *Ibíd.*, pp. 220-221.

tos, emiten su estado salvaje. De hecho, su intemperie suprime cualquier intento de *fundamentación*. Así, la *ética lectora* no está dirigida por ninguna *convención apriorística* tutelada por un código. A pesar de esto, la paradoja está servida: «Le paradoxe est le suivant: il y a, d'une part, l'exigence de donner un fondement ultime à notre position éthique et politique et, d'autre part, il existe l'exigence proprement moderne de demeurer lucide quant à l'impossibilité de *fonder en raison* cette position»[348].

Hoy por hoy, la lectura habita completamente amenazada. Un tiempo hiperacelerado contraviene su más estricta intimidad. Palmariamente, se adultera su *modus faciendi*: la *lentitud*. Dicho esto, la *hermenéutica* impide este peligro ofreciendo una alteridad infinita. Pero, ¿cualquier interpretación se acepta? Una pregunta que plantea la legitimidad de los *límites interpretativos*[349].

En democracia puede decirse casi todo. Sin embargo, no todo decir disfruta del mismo valor. Si fuera así, viviríamos zambullidos en un absoluto *relativismo*: pensar que todo vale igual. En tal asunto, la Torah nos echa un capote: «Si tu me fais un autel de pierres, ne les dispose pas taillées, car si tu levais le ciseau dessus, tu le profanerais» (Éxodo, 20:25). Este versículo, en opinión de Ouaknin, explica cuáles son los *límites de la exégesis*. A saber: cualquier tipo de *violencia* orientada al *otro*.

Así pues, aquellas lecturas que activan y difunden violencia tienen que eliminarse por obscenas. Pura *pornografía*. La misma *ética*, tener cuidado del otro, marca el punto de inflexión. Una protección necesaria ante la impudicia de algunas interpretaciones. Con lucidez: «Il est légitime alors de s'interroger sur les limites de cette subjectivité et de ce droit à la parole dans l'interprétation. L'herméneutique existentielle où chacun s'implique à partir de sa propre histoire ne doit pas devenir affaire d'opinions, "un dire n'importe quoi", ou un parler pour ne rien dire. Le débat démocratique est fondé sur le droit de tout dire, mais cela ne veut pas dire qu'il y a une égalité de contenus de tous les dires. [...] Le texte biblique pose la question de ces limites et en propose une réponse. Tout est-il dicible? Tout, sauf ce qui naît de la violence et qui conduit à la violence!»[350].

La historia relata los peores episodios dedicados a la violencia. Una atrocidad que empieza cuando respondemos en lugar de otro y secuestramos su autonomía. El *Decálogo*, en su novena palabra, dice: «Tu ne tueras point, tu ne commettras point d'adultère, tu ne voleras point, tu ne répondras point contre ton prochain en faux témoin» (Éxodo, 20:16)[351]. Con rotundidad, ninguna interpretación es excusa

348 *Ibíd.*, p. 327. La cursiva emana del original.

349 Véase M.-A. Ouaknin (1991), *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, ya citado, pp. 263-266.

350 M.-A. Ouaknin (1994), *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, ya citado, pp. XV-XVI.

351 Léase M.-A. Ouaknin (1999), *Les Dix Commandements*, París: Seuil, pp. 215-244.

suficiente para *tomar las armas*. Mejor todavía: en nombre de Yahvé, la Verdad, la Ciencia, la Política... no podemos desenvainar más *espadas*[352].

A recordar: *no hay violencia, únicamente violentos*.

Bibliografía de Marc-Alain Ouaknin

Primaria: creación de Marc-Alain Ouaknin

(1986) *Le Livre brûlé. Philosophie du Talmud*, París: Lieu commun (1990, *El Libro quemado. Filosofía del Talmud*, Barcelona: Riopiedras).

(1989) *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, París: Lieu commun (2006, *Elogio de la caricia*. Madrid: Trotta).

(1990) *Ouvertures hassidiques*, París: Jacques Grancher.

(1991) *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, París: Balland.

(1992*a*) *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Lévinas*, París: Balland.

(1992*b*) *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, París: Albin Michel.

(con Dory Rotnemer) (1993) *Le Livre des prénoms bibliques et hébraïques*, París: Albin Michel.

(con Dory Rotnemer) (1994*a*) *À toi je donne mes histoires*, París: Gallimard.

(1994*b*) *Bibliothérapie. Lire, c'est guérir*, París: Seuil.

(1995*a*) *Les symboles du judaïsme*, París: Assouline.

(con Dory Rotnemer) (1995*b*) *La Bible de l'humour juif*, París: Ramsay.

(1995*c*) *Le colloque des anges*, París: Fata Morgana.

(con Dory Rotnemer) (1995*d*) *Le promeneur de Jérusalem*, París: Ramsay.

(con Jean Bottéro y Joseph Moingt) (1997*a*) *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible?*, París: Seuil (1998, *La historia más bella de Dios. ¿Quién es el Dios de la Biblia?*, Barcelona: Anagrama).

(1997*b*) *Les mystères de l'alphabet. L'origine de l'écriture*, París: Assouline.

(1998) *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, París: Calmann-Lévy.

(1999*a*) *Les Dix Commandements*, París: Seuil.

(con Dory Rotnemer) (1999*b*) *Abraham! Abraham!*, París: Rocher.

(1999*c*) *Le coq et le messie*, París: Fata Morgana.

(1999*d*) *Sept roses plus tard*, París: Fata Morgana.

(2000) *Je suis le marin de tes yeux*, París: Alternatives.

352 A nivel bíblico, el sacrificio fallido de Isaac a manos de su padre, Abraham, enseña que en nombre de Yahvé no podemos cometer ningún crimen (Génesis, 22:10-12).

(2001*a*) *Invitation au Talmud*, París: Flammarion.
(2001*b*) *Dieu et l'art de la pêche à la ligne*, París: Bayard.
(2003) *Mystères de la Kabbale*, París: Assouline.
(2004*a*) *Mystères des chiffres*, París: Assouline (2006, *El misterio de las cifras*, Barcelona: Robinbook).
(con Dom Robert le Gall, Claude B. Levenson y Malek Chebel) (2004*b*) *Grandes religions*, París: Assouline.
(con Françoise-Anne Ménager) (2005) *Bar-Mitsva. Un livre pour grandir*, París: Assouline.
(2008*a*) *Zeugma. Mémoire biblique et déluges contemporains*, París: Seuil.
(2008*b*) *Mystères de la Bible*, París: Assouline.
(2009) *La Tora expliquée aux enfants*, París: Seuil.
(2012) *L'alphabet expliqué aux enfants*, París: Seuil.

Bibliografía secundaria seleccionada: recreación de Marc-Alain Ouaknin

Abécassis, A. (1988) *La lumière dans la pensée juive*, París: Berg International.
Amado Lévy-Valensi, E. (1968) *La racine et la source*, París: Zikarone.
Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
— (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
— (1963*a*) *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Nueva York: Viking Press.
— (1963*b*) *On Revolution*, Nueva York: Viking Press.
— (1972) *Crises of the Republic*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
Atlan, H. (1979) *Entre le cristal et la fumée*, París: Seuil.
Balmary, M. (1986) *Le sacrifice interdit*, París: Grasset.
Banon, D. (1987) *La lecture infinie*, París: Seuil.
Blanchot, M. (1955*a*) *L'espace littéraire*, París: Gallimard.
— (1955*b*) *Le livre à venir*, París: Gallimard.
— (1973) *Le pas au-delà*, París: Gallimard.
— (1980) *L'écriture du désastre*, París: Gallimard.
— (1983) *La communauté inavouable*, París: Minuit.
Chalier, C. (1982) *Judaïsme et altérité*, París: Verdier.
— (1987) *La persévérance du mal*, París: Cerf.
— (1995) *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, París: Albin Michel.
— (2003) *Traité des larmes. Fragilité de Dieu, fragilité de l'âme*, París: Albin Michel.

— (2008) *Transmettre, de génération en génération*, París: Buchet/Chastel.
DELEUZE, G. (1962) *Nietzsche et la philosophie*, París: PUF.
— (1964) *Proust et les signes*, París: PUF.
— (1981) *Différence et répétition*, París: PUF.
DERRIDA, J. (1967*a*) *L'écriture et la différence*, París: Seuil.
— (1967*b*) *La voix et le phénomène*, París: PUF.
— (1967*c*) *De la grammatologie*, París: Minuit.
— (1972*a*) *La dissémination*, París: Seuil.
— (1972*b*) *Marges. De la philosophie*, París: Minuit.
— (1980) *La carte postale*, París: Flammarion.
— (1987) *De l'esprit. Heidegger et la question*, París: Galilée.
FOUCAULT, M. (1961) *Histoire de la folie à l'âge classique*, París: Gallimard.
— (1966) *Les mots et les choses*, París: Gallimard.
— (1969) *L'archéologie du savoir*, París: Gallimard.
— (1971) *L'ordre du discours*, París: Gallimard.
— (1975) *Surveiller et punir*, París: Gallimard.
— (1976, 1984*a* y 1984*b*) *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*; *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs; Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, París: Gallimard.
GADAMER, H.-G. (1965) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr.
HEIDEGGER, M. (1960) *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
JABÈS, E. (1963) *Le livre des questions*, París: Gallimard.
— (1975) *Je bâtis ma demeure*, París: Gallimard.
— (1976) *Le livre des ressemblances*, París: Gallimard.
— (1980) *Du désert au livre*, París: Gallimard.
— (1984) *Le livre du dialogue*, París: Gallimard.
JANKÉLÉVITCH, W. (1957) *Le je ne sais quoi et le presque rien*, París: PUF.
— (1978) *Quelque part dans l'inachevé*, París: Gallimard.
LÉVINAS, E. (1961) *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya: Nijhoff.
— (1963) *Difficile liberté*, París: Albin Michel.
— (1968) *Quatre lectures talmudiques*, París: Minuit.
— (1972) *Humanisme de l'autre homme*, París: Fata Morgana.
— (1974) *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, La Haya: Nijhoff.
— (1977) *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París: Minuit.
— (1979) *Le temps et l'autre*, París: Fata Morgana.
— (1982) *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, París: Minuit.
MOSÈS, S. (1982) *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, París: Seuil.
NEHER, A. (1980) *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, París: Seuil.

— (1983) *L'essence du prophétisme*, París: Calmann-Lévy.
RICOEUR, P. (1969) *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París: Seuil.
— (1983, 1984 y 1985) *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique; Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction; Temps et récit III. Le temps raconté*, París: Seuil.
— (1986) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París: Seuil.
ROSENZWEIG, F. (1976) *Der Stern der Erlösung*, La Haya: Nijhoff.
SCHOLEM, G. (1960) *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zurich: Rhein.
WIESEL, E. (1977) *Un juif aujourd'hui*, París: Seuil.
YERUSHALMI, Y.-H. (1984) *Zakhor. Histoire juive et mémoire*, París: Découverte.
ZARADER, M. (1990) *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, París: Seuil.



Filosofía política postmarxista

Capítulo XII
Claude Lefort: Repensar la política
Luis Roca Jusmet

> «En este punto Rancière sigue la idea de Claude Lefort en cuanto que el espacio para el totalitarismo (comunista) fue abierto por la propia "invención democrática": el totalitarismo sería una perversión intrínseca de la lógica democrática. Primero tenemos la lógica del amo tradicional, que basa su autoridad en alguna razón trascendente (por ejemplo, el derecho divino); lo que después se vuelve visible con "la invención democrática" es la brecha que separa a la persona positiva del amo respecto al lugar que ocupa en la red simbólica. La invención democrática postula que el lugar del poder estuvo originariamente vacío y fue ocupado sólo de manera temporal y contingente por diferentes sujetos. En otras palabras, se vuelve evidente (por citar a Marx) que el pueblo no trata al rey porque sea rey en sí mismo, sino que es un rey porque y en cuanto el pueblo lo trata como tal. El totalitarismo toma en cuenta esta ruptura realizada por la invención democrática: el amo totalitario acepta plenamente la lógica del "Yo soy un amo sólo en cuanto me tratan como tal". Su posición no hace referencia a ningún fenómeno trascendental; por el contrario, él dice enfáticamente a sus seguidores: "Por mí mismo, no soy nada. Toda mi fuerza deriva de ustedes; no soy más que la encarnación de los anhelos más profundos de ustedes; si perdiera mis raíces con ustedes, estoy yo mismo perdido».
>
> SLAVOJ ŽIŽEK

I

Claude Lefort nació en el año 1924 y murió el 3 de octubre de 2010. Fue discípulo de Maurice Merleau-Ponty, al que considerará siempre su maestro. Lefort matiza el sentido de la palabra elogiando la capacidad de Merleau-Ponty de iniciarle en la filosofía pero al mismo tiempo permitirle que abriera su propio camino. Lefort siempre respetará a Merleau-Pony pero mantendrá con él diferencias políticas desde que abandona el marxismo. Colabora, a instancias de Merleau-Ponty, en la revista *Les Temps Modernes*, que el anterior dirigía con Jean-Paul Sartre. Dejó la revista a raíz de la dura polémica que mantuvo con Sartre por el artículo que éste escribió sobre «Los comunistas y la paz». En este ensayo, Sartre materializaba su elección por la URSS y el PC francés a partir de una transmutación de las nociones ontológicas del existencialismo al lenguaje político marxista. Así, por ejemplo, el proletariado era definido como pura negación. Negación que sólo podía advenir y actuar en el mundo a través del movimiento que le imprimía su cabeza pensante:

el partido comunista[353]. Lefort criticó el artículo desde su propia interpretación del marxismo, que más tarde abandonará. Pero Lefort mantendrá siempre que el valor de su respuesta estuvo en desenmascarar a Sartre: a partir de unas categorías ontológicas erróneas (Ser y Nada; ser -en sí/ser-para-sí; libertad radical de acción) derivará en una versión caricaturesca de Marx y una postura política absolutamente inaceptable.

Más tarde se afilia al Partido Comunista Internacionalista, de orientación trostkista, pero al poco tiempo forma parte de una tendencia crítica en su interior, con Cornelius Castoriadis. Abandonan la organización en 1946 y fundan dos años más tarde la revista *Socialismo y Barbarie* (donde escribe con el seudónimo de Claude Montal). Dentro del grupo se planteó la discusión acerca de las relaciones entre el proletariado y la necesidad o no de una dirección revolucionaria. Lefort publica un artículo en la revista, «Organización y partido», a la que Castoriadis contestó con otro, «Proletariado y organización». Lefort y Castoriadis estaban de acuerdo en que se había de criticar radicalmente el modelo de partido leninista. Era un tipo de organización jerárquica que reproducía la relación entre dirigentes y dirigidos y generaba una casta burocrática. Esto era lo que no entendían los trotskistas y les incapacitaba para entender lo que ocurría en la URSS, que no era un Estado obrero degenerado sino un capitalismo burocrático. Ambos rechazaban igualmente la idea de vanguardia. La diferencia era que Lefort negaba cualquier idea de organización política y Castoriadis la consideraba necesaria. Para Castoriadis, era posible evitar la deriva burocrática si se hacía una buena lectura de la experiencia histórica acumulada, se mantenía el temperamento revolucionario en los militantes, la libre discusión de ideas y el control democrático de la base. Por otra parte, la conformación de una dirección revolucionaria era indispensable para dirigir políticamente la lucha por el socialismo. La existencia misma del grupo demostraba su necesidad: *Socialismo o Barbarie* era un embrión de partido revolucionario. Según Castoriadis renunciar al intento de construir el partido de la revolución por miedo a su posible degeneración burocrática significaba un rechazo de la política y una elección por permanecer en el campo del debate de ideas. Lefort va a sostener, por el contrario, que de una vez por todas había que dejar claro que el proletariado sólo se podía emancipar si éste llevaba adelante su combate por el socialismo de forma autónoma con sus propias organizaciones de clase. Para Lefort todo grupo que se conforma de manera separada de la clase que representa acabará ejerciendo una dominación sobre ella. La discusión acabará con el abandono de Claude Lefort

353 En la entrevista que le hace Esteban Molina en la revista *Arcipiélago* Lefort explica con detalle su posición frente a Sartre. Por una parte nos explica que en las discusiones colectivas que realizaban en torno a los temas que aparecían en la revista Sartre mantenía una posición abierta, respetuosa y poco autoritaria, pero que en la respuesta al texto que Merleau-Ponty escribió criticándolo Sartre se mostró muy agresivo.

del grupo[354]. Fundará con la minoría que le sigue el grupo ILO (Informaciones y Enlaces Obreros), cuya única función era recoger y difundir información de luchas obreras.

Participará posteriormente en la dirección de las revistas *Textures* (1971-1975), *Libre* (1976-1980), *Le Temps de la Réflexion* (1981-1982) y *Passé Présent* (1982-1985). Ingresa en la *Asociación Francesa de Filosofía* en 1949 y obtiene el título de doctor en Letras y Humanidades. Enseña en la Université de Caen. Director de estudios en la *École des Hautes Études en Sciencies Socials* de París (1975-1989). Miembro del *Centro de Investigaciones Políticas Raymond-Aron*. Fue distinguido con doctorados *honoris causa* por las universidades de Tilburg (Holanda), Buenos Aires y la *New School of Social Research* (Nueva York), y con los premios internacionales Hannah Arendt y Grande Tille de París.

Lefort quiere repensar la política. Se define, aunque con cierto escepticismo, como filósofo. Las reservas vienen de que su concepción de la filosofía es muy heterodoxa, quizás ni tan siquiera tiene claro lo que es. Pero en todo caso filósofo lo define mejor, considera, que no sociólogo o politólogo. Éstos están presos del prejuicio de la objetividad. Lo que le interesa es mucho más radical. La pregunta básica es para él la siguiente: ¿qué es pensar? Pero por pensar entiende la experiencia que acompaña toda relación humana con el mundo. Su deseo de ser filósofo está vinculado, dice, a su deseo de escribir. Por esto no puede entender la filosofía como separada de la literatura. Su filosofía es básicamente filosofía política. La filosofía sólo tiene sentido cuando pensar y hacer se conjugan, cuando la teoría y la práctica están estrechamente ligadas.

Lefort mantendrá una relación ambivalente con Marx. Le criticará la doble ilusión de haber encontrado en la estructura económica el fundamento real de la división social y de su superación. Es esta pretensión de transparencia del proceso histórico la que Lefort cuestionará. Pero considera que hay un elemento de indeterminación de la historia, de capacidad de transformación, lo que mantendrá el interés de Lefort hacia Marx.

Pero hay tres filósofos, totalmente ajenos a Marx y a la tradición que funda, que tendrán una gran influencia en Lefort: Maquiavelo, La Boétie y Tocqueville. Lefort encuentra en la obra de Nicolás Maquiavelo un punto de partida interesante para repensar el sentido instituyente de lo político moderno. En primer lugar, a través de la lectura de *El príncipe* y de los *Discorsi,* Lefort descubre el carácter *estructural* de la división social. Esta división social genera un conflicto básico: el deseo de dominar de los grandes y el deseo de no ser dominado del pueblo. En la filosofía

354 Cornelius Castoriadis en la entrevista aparecido en el libro *Una sociedad a la deriva* bajo el título «Por qué no soy marxista» recoge reflexiones interesantes sobre las discusiones del grupo. Igualmente el libro de Daniel Blanchard *Crisis de palabras* en que éste reconoce que entró en el grupo *Socialismo o Barbarie* convencido por la fuerza expresiva de Lefort.

política del filósofo florentino Lefort reconoce un deseo de libertad y un rechazo a la dominación. Es la división social la que constituye la sociedad política, pero tiene un carácter consustancial a la sociedad que la hace insuperable. El comunismo como horizonte futuro para acabar con la lucha de clases, en el que había creído, se le manifiesta ahora como una ilusión. En segundo lugar, Lefort descubre en la figura maquiavélica del *príncipe* cierta *exterioridad* del poder con respecto a esta división originaria: el poder es una mediación simbólica a partir del cual se articula la división. Los modos en los que se da esta articulación son los que dan forma a los diferentes regímenes políticos: principado, república y tiranía. Lefort utilizará este esquema para distinguir entre el Antiguo Régimen, la democracia y el totalitarismo. Maquiavelo desarrolla una nueva teoría de lo político que tiene como punto de partida una elaboración singular de la división entre sociedad civil y Estado, de la manera como se constituye una sociedad política. La ruptura con lo teológico-político del Antiguo Régimen es una fusión entre el poder, la ley y el saber. La lógica del dispositivo de lo teológico-político se caracterizaba por la encarnación del poder en la figura del monarca, mediador entre los hombres y los dioses. Incorporado en el príncipe, el poder daba cuerpo a la sociedad. Sometido a la ley divina y por encima de las leyes humanas, el príncipe condensaba en su cuerpo la unidad del reino. Pero la garantía de esta unidad estaba asegurada por un principio de exterioridad: el poder apuntaba a un más allá de lo social; la legitimidad política se sostenía gracias a la referencia a la trascendencia. El orden político era proyección de un Orden Divino. Para Lefort ésta es la clave para comprender el vacío que queda abierto en la modernidad. La democracia es un nuevo dispositivo simbólico para articular este vacío y el totalitarismo para taponarlo, para negarlo.

Alexis de Tocqueville también es una valiosa referencia para Lefort que le enseña que los hombres, en una democracia, ya no pueden reconocer una autoridad política incontestable: se ha eliminado la ley divina y el poder de la tradición[355]. De esta manera son llevados a dejarse dominar por la imagen de su semejante y a basar el criterio de sus juicios en el hecho de acomodarse a la opinión común. En *La democracia en América* imagina una especie de presión incontestable hacia la uniformidad donde domina «la tiranía de la mayoría». Describe la formación de un poder inmenso y tutelar que se encargaría de asegurar cada detalle de la vida de los ciudadanos. El Estado no sólo se ocupa de adormecer a los ciudadanos, asegurándoles un *pan y circo* que los distraiga de los asuntos públicos, sino que, por el contrario, quiere movilizarlos y disciplinarlos al servicio de la construcción de un nuevo orden social[356].

355 Es interesante la hipótesis del psicoanalista y sociólogo Gérard Mendel cuando afirma que la autoridad y la democracia son incompatibles en el libro *Una historia de la autoridad. Permanencias y variaciones.*

356 Aquí podríamos ver un antecedente del Foucault de *Vigilar y castigar* y de la biopolítica, que tanta literatura posterior ha generado.

Es importante resaltar también la influencia de Étienne de La Boétie, que serviría para complementar a los anteriores. Este autor había escrito una obra extremadamente subversiva, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, alrededor del año 1550. La Boétie se cuestionaba acerca de los fundamentos de la dominación, que no se mantenía únicamente por la fuerza de las armas. La Boétie se sorprendía con que los hombres se mostraran dispuestos a darlo todo al príncipe: todo, sus bienes, sus padres o allegados, incluso su vida. ¿Acaso será, preguntaba, que los hombres sucumben al encanto del Uno y ven en el cuerpo del príncipe la imagen de un gran ser colectivo del cual ellos serían los miembros? Lo único que tiene el príncipe de más es el reconocimiento que el pueblo le ha otorgado.

Pero hay que señalar también dos influencias no filosóficas, que impresionaron profundamente a Lefort en su comprensión del totalitarismo: la de George Orwell y la de Alexander Solzhenitsyn. En *1984* Orwell es capaz de narrar con absoluta claridad la experiencia del totalitarismo y también la de su resistencia. Solzhenitsyn sobrevive a la terrible experiencia del totalitarismo para que pueda hacerlo con él la palabra que lo denuncia[357].

Lefort se propone elaborar una interrogación por lo político cuya idea rectora sostiene que las sociedades se distinguen entre sí por su *régimen* o, para decirlo de un modo más apropiado, por cierta manera de *dar forma* (*mise en forme*) a la coexistencia humana. El pensamiento político, por tanto, no se encuentra restringido a un género científico particular, sino que su campo es lo social en cuanto tal: su constitución, su principio de articulación. Ahora bien, en la medida en que nos encontramos siempre ya inmersos en la sociedad, en la medida en que resulta imposible mirar a la sociedad fuera de un modo particular de entender y dar sentido y significación a lo social, Lefort llega a la conclusión de que el modo en que podemos acceder a la comprensión de la naturaleza de lo político es a través de la comparación entre regímenes. Lefort construye una filosofía política que tiene como punto de partida una nueva *teoría de lo político como la dimensión simbólica de lo social*. Lo político no es un hecho, una cosa, una conducta o una superestructura, sino es, ante todo, un espacio simbólico. Para Lefort, el significado de lo político no puede ser reducido a una teoría de las instituciones políticas ni puede ser disuelto en una filosofía de la historia y del sujeto de la historia, cuya fuerza normativa ha acabado por determinar el sentido y las acciones. Lo político tiene un sentido *instituyente* que no puede agotarse en lo *instituido*. En este sentido hay un paralelismo con Castoriadis[358]. La democracia decide sobre lo bueno y lo malo, sobre lo justo y

357 Todavía no se le da al escritor ruso el mismo estatuto ético que a Primo Levi, seguramente por los restos de prejuicios por su «anticomunismo».

358 Como Castoriadis, Lefort ve en la democracia la autocreación, la sociedad que se va siempre autodeterminando.

lo injusto, sobre lo verdadero y lo falso. Es la exigencia de responder con palabras y con los actos frente a otros hombres.

Mediante la representación del poder, y su relación con el derecho y con el conocimiento, se deja ver la estructura simbólica de la sociedad, su principio de organización. El poder, engendrado a partir de la división, permite diferenciar a las sociedades en función del modo en el cual se lo representa. Pero esta diferencia se instituye sobre un fondo común: de lo que se trata para Lefort es de conocer cómo se gestiona la división social en cada régimen. En efecto, que el espacio social se ordene y unifique, a pesar de las divisiones que lo atraviesan, supone la referencia a un lugar desde donde lo social se deja ver, decir, nombrar. La sociedad está formada por instituciones y por representaciones. Pero las representaciones no tienen un carácter puramente imaginario, que sería psicológico, perteneciente a la significación (deseos, creencias, ilusiones). Hay algo más sólido, más consistente en las representaciones. Algo que pertenece a un orden establecido, exterior al individuo singular y que podíamos denominar un vínculo simbólico. Es decir, que hay un elemento simbólico y otro imaginario que hay que diferenciar[359].

Democracia. Lo democrático se basa en la incertidumbre, en la indeterminación, en el debate sobre su propio fundamento, en la discusión sobre la garantías. El totalitarismo se basa en la certeza de los fundamentos, que es una ilusión del imaginario. Es la identificación con el Uno. Es como una servidumbre voluntaria a nuestro propio tirano interno. Es un encantamiento, el de la sociedad y el Estado como Cuerpo Único. El auge del totalitarismo, tanto en su vertiente fascista como en su variante comunista, nos coloca, según Lefort, en la necesidad de volver a *interrogar* a lo político, en este caso a la democracia. Preguntar por la democracia implica explicitar los principios generadores de una forma de sociedad que muestra cómo es capaz de articular sus divisiones. La democracia no puede ser reducida a una forma de gobierno o de Estado, o a un mecanismo para la toma de decisiones por parte de la mayoría de los ciudadanos, sino que es, ante todo, una *forma de sociedad*. Continuamos con el paralelismo con Castoriadis, que dice que la democracia es un régimen político y no un procedimiento formal.

359 Hay aquí una cuestión interesante, que es la influencia de Lacan sobre Lefort. La forma como Lefort utiliza esta oposición entre lo simbólico y lo imaginario lo aproxima más a Lacan que a Castoriadis, que diluye el primero en lo segundo. Hay también una vía indirecta de influencia que es Merleau-Ponty, el gran maestro de Lefort, que mantendrá un diálogo muy productivo con Lacan. En la entrevista que le hace Esteban Molina en *Archipiélago* Lefort dice dos cosas interesantes al respecto. La primera es que vincula la invención del psicoanálisis con la de la democracia: en ambos casos se genera un espacio de indeterminación para el sujeto en que éste puede decidir sobre el lugar que quiere ocupar. La segunda es que Lefort insiste en mantener la diferencia entre lo simbólico y lo imaginario que insignes autores, dice, nos han enseñado desde hace tiempo. Me parece que el único insigne autor al que puede referirise es Lacan.

En la democracia el lugar del poder se muestra como un lugar vacío. Vacío en el sentido que no puede ser ocupado por nadie que pueda ser Gran Juez o Gran Mediador. El lugar del poder es puramente simbólico. Simultáneamente, se inaugura una lógica de clara separación de las esferas del poder, del saber y de la ley. El saber es entonces siempre cuestionable: no hay certeza, no hay garantías. Es la discusión, la argumentación, la palabra la que busca las garantías sin acabar nunca de fundamentarlas: siempre son cuestionables y provisionales. Derecho y saber son heterogéneos, se afirman frente al poder con una exterioridad clara. Vacío es el lugar del poder, que se presta a una dinámica de competencia y crítica que habilita la legitimación del conflicto en todas las dimensiones de la vida social. Dice Lefort:

«Lo esencial es que la democracia se instituye y se mantiene por la *disolución de los referentes de la certeza*. Inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del *uno* con el *otro* en todos los registros de la vida social».

La república democrática es la institución que se ocupa de resolver el conflicto entre dos deseos: el de dominar y el de no ser dominado. La república es superior a los otros regímenes porque se presta al movimiento, al cambio. Obtiene la estabilidad a partir de un equilibrio de la inestabilidad, no a partir de su eliminación. La república frena el deseo de dominación de unos dando salida al deseo de no dominación de los otros. Pero siempre hay dominación, lo que ocurre es que la república le pone freno a través de la ley. Ésta es la paradoja republicana: pone freno al deseo de dominación limitando la libertad para salvaguardarla: limita la libertad de unos para defender la libertad de todos. Siempre hay dominio pero en una sociedad libre el hombre no está sometido al hombre sino a la ley. En la democracia no hay un poder legítimo, lo único que es legítimo es la discusión sobre el poder. En una democracia no hay juez, la justicia se debate en un espacio público.

El totalitarismo y la democracia son los dos modos antagónicos de articular el régimen político en la modernidad. En el primero, la sociedad se organiza en torno a la negación de la división y de la indeterminación. En el segundo, la sociedad se articula en función del reconocimiento, aunque sea implícito, de ambas. La sociedad democrática, plantea Lefort, se propone pensar sin garantías últimas. De esta manera es capaz de sostener la indeterminación. Ésta es su alternativa, tanto teórica como práctica, tanto filosófica como política. Se trata de apostar por la libertad contra cualquier forma de servidumbre, voluntaria o involuntaria. En palabras de Lefort:

«La originalidad política de la democracia aparece en ese doble fenómeno: un poder llamado en lo sucesivo a permanecer en busca de su propio fundamento porque la ley y el poder ya

no están incorporados en la persona de quien o quienes lo ejercen; una sociedad que acoge el conflicto de opiniones y el debate sobre los derechos, pues se han disuelto los referentes de la certeza que permitían a los hombres situarse en forma determinada los unos con respecto a los otros».

El totalitarismo. Desde la experiencia democrática puede entenderse mejor el fenómeno totalitario. El punto de partida es la afirmación del carácter originario e irreductible de la división social: éste es el fundamento de la sociedad política. La tradición, que era una manera de clausurar esta división, se disuelve en la modernidad y se abre un horizonte de incertidumbre. El totalitarismo es ni más ni menos que la negación de esta incertidumbre. El totalitarismo sólo puede aparecer en el mundo moderno, pero no únicamente porque es un mundo que ha sido transformado por la Revolución Industrial y que dispone de técnicas de propaganda, movilización y de reclutamiento de masas extraordinarias. También porque es un mundo que ha sido transformado por la revolución democrática. Esta última arruinó todas las jerarquías tradicionales y destruyó las divisiones características del antiguo espacio social. El totalitarismo abre una nueva posibilidad de establecer un régimen capaz de conseguir la integración de los múltiples sectores de actividad al Estado y la unificación de las normas que rigen las relaciones entre los hombres en toda la sociedad. Es la posibilidad de establecer un régimen capaz de borrar en el imaginario colectivo las huellas de la división entre dominantes y dominados.

Claude Lefort se pregunta por la ceguera de los intelectuales frente al fenómeno totalitario. No entienden un acontecimiento nuevo al que las palabras clásicas de tiranía y despotismo no puedan definir. Lefort se pregunta por qué los filósofos políticos de la izquierda no hicieron la crítica al totalitarismo. El término fue acuñado por la derecha liberal en contra del fascismo, en un primer momento, y del comunismo, en el contexto de la Guerra Fría. Ni tan sólo la izquierda socialista quería ser tachada de anticomunista. Únicamente el propio Lefort y Hannah Arendt elaboraron una teoría crítica contra el totalitarismo. Pero Lefort no comparte totalmente la crítica de Hannah Arendt al totalitarismo porque considera que esta filósofa sólo advierte alguno de sus aspectos, como el de la dominación total sobre la base del terror y de la ideología. Se olvida lo que el totalitarismo tiene de más específico, que es la creación del *pueblo-Uno* a través de una identificación imaginaria absoluta. Los individuos se incorporan absolutamente a un colectivo que se incorpora absolutamente al *pueblo-Uno*, son *un solo cuerpo*. Es una identificación, una captura del sujeto por la imagen[360]. Aparece una comunidad homogénea que diluye las diferencias, las elimina. No hay división aceptada y, por tanto, cualquier disidencia es criminalizada. Es la fantasía del *pueblo-Uno*, la búsqueda de una unidad sustancial, de un cuerpo unido a su propia cabeza. Hay una especie de paradoja

360 La noción me parece claramente lacaniana.

en la que coexisten dos representaciones contradictorias en esta imagen corporal: por una parte es un cuerpo mecánico y por otra es un cuerpo vivo, orgánico. El totalitarismo ha sido posible, como la democracia, por una ruptura radical con el pasado, con la tradición. Lefort sostiene que en el modelo teológico-político del Antiguo Régimen se da una representación imaginaria de lo simbólico. Es la imagen del *cuerpo del rey* la que opera como sustancia de la sociedad. En el totalitarismo es el cuerpo del *pueblo-Uno* el que ocupa el lugar del poder. El *pueblo-Uno* que es el partido y el partido que es el líder[361]. Éste obtiene la sumisión a la omnipotencia de un dirigente supremo y, al mismo tiempo, la participación activa de una gran parte de la población en la realización de sus acciones. El nazismo y el comunismo se beneficiaron de semejante devoción, de tal resolución, por parte de muchos de los que se sometían a ella, de darlo todo, incluyendo su vida, al poder.

La clave por la cual la izquierda no puede teorizar sobre el totalitarismo es que éste es un concepto político y la izquierda es incapaz de pensar en estos términos. Un análisis político implica una serie de reflexiones que la izquierda no es capaz de plantear. En primer lugar, sobre la naturaleza de la división instituida en la sociedad civil; en segundo lugar, y relacionada con la anterior, el desarrollo de la distinción histórica entre poder político y poder administrativo.

Lefort descubre en los cimientos del totalitarismo la representación del *pueblo-Uno*; describe un régimen que pretende negar que la división sea constitutiva de la sociedad. Allí se produce una lógica de la identificación, dirigida por un poder absoluto entre el pueblo, el partido y el líder, mientras que se extiende la representación de una sociedad homogénea y transparente, sin fisuras internas. Pretendiendo apropiarse de los principios y los fines últimos de la vida social, destruyendo la división entre sociedad civil y Estado, el poder se afirma como poder puramente social, aspirando a condensar en un mismo polo las esferas del poder, del conocimiento y de la ley. El desconocimiento de la división, la anulación de la distancia en todas las esferas de la vida social, da forma a una dinámica que entiende la alteridad como algo a eliminar[362].

Totalitarismo es la negación de los dispositivos simbólicos de la democracia. Es la inversión de la aceptación de la división social, del conflicto y de la heterogeneidad social. En el fondo, lo que se aprecia en el totalitarismo es una tentativa de apropiación por parte del poder de lo que es la ley, el conocimiento de los principios y de los fines últimos de la vida social. El poder es el Partido, agente de la fusión entre el Estado y el pueblo. Claude Lefort no comparte el optimismo de aquellos que afirman que el totalitarismo ya fue depositado por la democra-

---

361 Sería interesante complementar estos análisis con los que realiza Freud en su *Psicología de masas*.

362 Aquí podríamos citar a Chantal Mouffe cuando plantea que lo popio de la democracia es el agonismo, no el antagonismo.

cia en el basurero de la historia. Desde su mirada, la democracia moderna no ha encontrado en el presente ni puede encontrar en el futuro la vacuna contra el virus totalitario. Siempre que la incertidumbre que activa la sociedad democrática deviene insoportable por razones políticas, económicas o sociales aparece en el horizonte. Siempre que el deseo de pensamiento es sustituido por una exigencia desmesurada de creencia, aparece el fantasma totalitario. Nada sencillo resulta vivir en una forma de sociedad en donde no existen garantías últimas sobre el sentido del poder, el derecho y el saber, sino que todo está sujeto a una invención permanente. Aparece entonces un partido que rompe con todas las demás formaciones políticas, se libera del marco de la legalidad y se fija como objetivo la conquista del Estado y, una vez conseguido, la fusión entre ambos. El totalitarismo es una forma política, como la democracia, de la modernidad. Ciertamente, muchas de las bases institucionales o de los rasgos empíricos del régimen comunista han desaparecido, cambiado o perdido mucho de su identidad original. Con la caída del Muro de Berlín en 1989 y la desintegración y posterior desaparición de la Unión Soviética a principios de los noventa, el totalitarismo pareciera haber recibido un golpe mortal. Sin embargo, las cosas no son tan sencillas como aparentan a primera vista. En efecto, si nos detenemos en este nivel de la reflexión, corremos el riesgo de confundir o mezclar dos dimensiones de análisis que Lefort se ha preocupado en diferenciar. Por una parte, el dispositivo institucional, y por otra, el dispositivo simbólico de los regímenes políticos modernos. Es la diferencia que existe entre el desarrollo *de facto* de las sociedades democráticas o totalitarias y los principios que le han dado sentido a esas sociedades. En la obra de Lefort el análisis crítico de las representaciones simbólicas (lo instituyente) tiene un estatuto propio y es tan importante como el análisis de las bases institucionales (lo instituido). No desapareció definitivamente de la faz de la tierra por el simple hecho de que murió el nazismo y desapareció el comunismo soviético. Por el contrario, el fantasma del totalitarismo continúa interpelando a las sociedades contemporáneas, porque las representaciones simbólicas que le dieron sentido y proyección histórica a ese régimen político continúan seduciendo al imaginario colectivo[363]. En cualquier momento, como advirtió magistralmente Alexis de Tocqueville, el deseo de libertad que alimenta a la democracia puede mutar en deseo de servidumbre. La democracia debe renovarse, debe inventarse a sí misma de manera constante o el riesgo de retroceder al totalitarismo es inevitable. Pero la democracia no puede ser vista en ningún momento, en clave lefortiana, como una estación de paso necesaria para el totalitarismo. Si así fuera, estaríamos dándole a una democracia degradada el papel de causa y al totalitarismo el de efecto. Para Lefort, las relaciones causa-efecto pierden toda validez en el orden

363 Podemos comprobar cómo ha reaparecido en grupos como *Amanecer Dorado* en Grecia.

de lo simbólico, donde el mundo de las significaciones es mucho más complejo. Esto no quita que la democracia tenga el camino posible de caer en las redes de la «servidumbre voluntaria» (Etienne de la Boétie). Cuando crece la inseguridad de los individuos —como consecuencia, por ejemplo, de una crisis económica o de una guerra civil—, cuando el conflicto entre los grupos, las clases, las etnias o las nacionalidades se polariza hasta el extremo, se están dando las condiciones posibles para la aparición del totalitarismo. Pero para que esta condición sea suficiente hace falta también que no encuentre una resolución simbólica y provisional en la esfera política. Esto ocurre cuando el poder democrático pierde credibilidad y se muestra dentro de la sociedad como un instrumento al servicio de unos pocos. Cuando la búsqueda dialogante y provisional de la verdad es sustituida por la Verdad revelada por Dios, la Historia o la Naturaleza. Cuando todos estos factores convergen se dan todas las condiciones para la aparición del totalitarismo. El espectacular éxito electoral de *Amanecer Dorado* en las elecciones griegas de mayo de 2012 es una buena muestra de ello.

El régimen comunista requiere una atención particular para Lefort por dos razones. La primera es que el terror se ejerció, en gran medida, sobre una masa de gente ordinaria, que obedecía las órdenes recibidas, es decir, que las víctimas no eran diferentes de los verdugos por dos razones[364]. El modelo del Partido Bolchevique resulta particularmente instructivo porque se acompaña de una ideología mucho mejor articulada que la del nazismo. La ideología se inserta en una organización que se caracteriza por la estricta disciplina que se impone a sus miembros. Sus principios son muy conocidos: división del trabajo revolucionario, profesionalización de la militancia, exigencia de dedicación incondicional de cada uno a la causa del Partido. La organización tiende a encontrar en sí misma su propio fin, en razón de su identificación con el proletariado. En su interior, se opera un proceso de identificación del militante con el dirigente supremo. El Partido no se reduce, como se ha supuesto, a la función de un instrumento al servicio de la aplicación de una doctrina. La doctrina se modela conforme al imperativo de una absoluta unidad del Partido. Fuera de sus fronteras no existe la verdad[365]. Fuera de sus filas ninguna participación en la lucha revolucionaria es posible[366]. En el estalinismo las víctimas se sometieron a la regla de la confesión, hasta el punto de renunciar a su inocencia: ejemplo extremo de la servidumbre voluntaria. La segunda razón es que esta servidumbre estuvo acompañada, entre los militantes comunistas, de una movilización de la inteligencia, de una

364 Es interesante ver cómo otros filósofos, como Žižek, han elaborado este tema.

365 Althusser fue el que elaboró la versión más sofisticada a través de su oposición ciencia/ideología.

366 Aquí tendríamos la formulación de algo tan terrible como la ejecución despues de la tortura que un grupo comunista puede ejercer sobre un disidente: el PSUC y el asesinato de Andreu Nin en Cataluña.

extraordinaria proliferación de argumentos sofísticos. El marxismo se encuentra depurado, liberado de cualquier elemento de incertidumbre. Su enseñanza está circunscrita al seguimiento de la escolástica marxista-leninista: Marx, Engels, Lenin (y Stalin, o Trostsky o Mao). De este modo, se van combinando un cuerpo colectivo, el grupo de los militantes fusionados unos con otros, y un cuerpo de ideas, un dogma. El que los militantes sean creyentes es un hecho seguro, pero sólo lo son en la medida en que creen todos juntos; donde para cada uno, el Yo se pierde en el Nosotros. Una vez que el Partido está en el poder, el principio de la organización se difunde a toda la sociedad. Por supuesto, no es posible obtener la disciplina característica del Partido en todo el conjunto de la población. No obstante, en cada sector de actividad, se exhorta a los individuos a ajustarse unos a otros, a considerarse como los agentes de un aparato. Este espectáculo de una sociedad completamente consagrada a la organización es, precisamente, el que inspira a Arendt para plantear la idea de una dominación desde el interior, es decir, una dominación de tal naturaleza que aquellos que la padecen se prestan a integrarse en un sistema que justifica la violencia del poder. En toda la sociedad vemos surgir grupos que tienen la propiedad de representar una especie de cuerpo cuyos miembros están regidos por un mismo fin: sindicatos profesionales, movimientos de jóvenes, agrupaciones culturales o deportivas, uniones de escritores o de artistas, academias de ciencias, asociaciones de todo tipo, que están controladas por el Partido. Al considerar esta inmensa red de organismos en los que están atrapados los ciudadanos, se mide la novedad y la amplitud de la empresa totalitaria. Es la fuerza que proporciona el hecho de pertenecer a una comunidad que forma un solo bloque, que ofrece la imagen del Uno. ¿Acaso no podemos añadir que, por medio de estas múltiples incorporaciones, se impone la creencia en la gran comunidad del pueblo, la cual se refleja en el cuerpo visible del dirigente supremo? Me inclino a pensar que, en lo más profundo, la imagen del cuerpo es la que mantiene la fe en el Uno. Mientras que la organización puede ser objeto de discurso, y celebrarse su virtud, la imagen del cuerpo se ancla en el inconsciente, su eficacia simplemente es más fuerte; persiste aun cuando la organización se haya estropeado. Entonces, ¿cómo no admitir que la negación a pensar se encuentra en el corazón del sistema totalitario? En este sistema, pensar consistiría en aceptar el riesgo de sentirse excluido de la comunidad. Evidentemente, el miedo suscita el renunciamiento a pensar.

No quisiera que se creyera con esto que la facultad de pensar puede desaparecer en un régimen totalitario. El nacionalismo, en su forma más agresiva, es la herencia del totalitarismo, como podemos comprobar en la Rusia de Putin o bien en la Serbia de Milosevic.

III

La pregunta final que nos podemos hacer hoy es en qué medida Claude Lefort puede aportar elementos teóricos para una teoría democrática radical.

Cornelius Castoriadis, por ejemplo, considera que pocos: «Porque pienso, para hablar con toda franqueza, que en Claude Lefort hay una apología de la democracia, si se quiere, pero lo que yo no veo es que en éste haya la menor crítica a la sociedad contemporánea»[367]. Castoriadis tiene parte, pero sólo parte, de razón. Es cierto que Lefort no entra en una crítica de las oligarquías que dominan nuestras democracias. En este sentido la dicotomía democracia/totalitarismo puede estar demasiado polarizada para producir elementos teóricos críticos con poderes burocráticos que no desembocan en totalitarismo. Aunque podríamos discutir la denominación del por otra parte extraordinario analista crítico de la democracia en EE.UU. Sheldon S. Wolin, cuando habla de totalitarismo invertido, me parece que habríamos de hablar de oligarquía más que de totalitarismo para mantener la lucidez de Lefort. Si es cierto lo que dice Castoriadis también lo es que la formulación de la democracia como incertidumbre, como lugar vacío del poder, es imprescindible para entender la propia naturaleza radical de la democracia. Por otra parte podemos hablar de una influencia indirecta de Lefort sobre el brillante análisis del fundamentalismo de Karen Armstrong al analizarlo como un invento moderno, no como una continuidad de la tradición. Habría que considerar también en qué sentido podemos considerar que la llamada extrema derecha populista es un fenómeno totalitario. Personalmente soy contrario, al igual que Rancière, a la utilización del término populismo, que es un término insultante con el que el neoliberalismo desprecia a los que cuestionan su pensamiento único. La mayoría de grupos xenófobos que pululan por Europa no son totalitarios pero pueden ser un embrión del totalitarismo. Otros, como *Amanecer Dorado* en Grecia, sí lo son. En todo caso, Lefort ha abierto un horizonte teórico fecundo.

Por otra parte, podemos hacer referencia a las consideraciones ambivalentes de Žižek. Por un lado lo elogia justamente cuando dice que Lefort introduce una concepción subversiva de la democracia como cuestionamiento de la corrección política, que seguirán otros filósofos posteriores como Rancière. Pero sí que Žižek acierta cuando critica la política pura de Lefort cuando se olvida de las estructuras económicas y de la lógica de su funcionamiento que se entrecruzan con lo político. Respecto a Rancière podemos considerar también su crítica cuando dice que no está de acuerdo con que la democracia deje un lugar vacío al poder porque considera

367 El comentario de Castoriadis fue a raíz de un debate organizado por el grupo MAUSS (Movimiento Aniutilitarista en las Ciencias Sociales). Castoriadis y Lefort fueron invitados a participar en un debate sobre la democracia y Lefort declinó la invitación por falta de sintonía con las posiciones del grupo.

que la democracia no es una dimensión simbólica. Para Rancière la democracia es básicamente un saber que se enfrenta al poder porque surge del desacuerdo con el poder y el saber que lo justifica.

Hay otros elementos muy sugerentes en Lefort como la utilización del vínculo simbólico y la identificación imaginaria para diferenciar el registro democrático del totalitario. O la forma como relaciona la división del sujeto y la incertidumbre del yo en el psicoanálisis con la sociedad en la democracia. Es muy interesante este paralelismo entre la aceptación de la incertidumbre provocada por la heterogeneidad del yo y la de la sociedad.

Bibliografía de Claude Lefort

Éléments d'une critique de la bureaucratie, Ginebra: Droz, 1971 (2.ª ed. París: Gallimard, 1979).

Le Travail de l'œuvre, Machiavel, París: Gallimard, 1972 (reimpr. coll. «Tel», 1986) (trad. española: *Maquiavelo. Lecturas de lo político,* Madrid: Trotta, 2010).

Un Homme en trop. Essai sur l'archipel du goulag de Soljénitsyne, París: Seuil, 1975 (reimpr. Seuil poche, 1986).

Les Formes de l'histoire, París: Gallimard, 1978 (reimpr. *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, París: Gallimard, «Folio Essais», 2000) (trad. española: *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política,* México: FCE, 1988).

Sur une colonne absente. Autour de Merleau-Ponty, París: Gallimard, 1978.

L'Invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire, París: Fayard, 1981 (trad. española: *La invención democrática,* Buenos Aires: Manantial, 1990).

Essais sur le politique: xix et xx siècles, París: Seuil, 1986 (trad. española: *Ensayos sobre lo político*, México: Universidad de Guadalajara, 2002).

Écrire à l'épreuve du politique, París: Calmann-Lévy, 1992 (trad. española: *El arte de escribir y lo político,* Barcelona: Herder, 2007).

La Complication, París: Fayard, 1999.

La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político (selección de textos de Esteban Molina), Barcelona: Anthropos, 2004.

Entrevista de Esteban Molina «El intelectual y la política», *Archipiélago* n.º 66, Madrid: Editorial Archipiélago, 2005.

Le Temps présent, París: Belin, 2007.

Bibliografía secundaria seleccionada

Armstrong, Karen (2004) *Los orígenes del fundamentalismo,* Barcelona: Tusquets.

Blanchard, Daniel (2007) *Crisis de palabras,* Madrid: Acuarela y A. Machado.

Castoriadis, Cornelius (2006) *Una sociedad a la deriva,* Buenos Aires: Katz.

— (2007) *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS,* Madrid: Trotta.

Mendel, Gérard (2011) *Una historia de la autoridad. Permanencias y variaciones*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Molina, Esteban (2002) *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en Claude Lefort,* México: Cepcom.

— (2012) «Claude Lefort: democracia y crítica del totalitarismo», *Enrahonar* n.º 48, Barcelona: Servei de Publicacions Universitat Autònoma de Barcelona.

Žižek, Slavoj (1999) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política,* México: FCE.

Capítulo XIII
Miguel Abensour: Pensar la política de otro modo
Jordi Riba

I

Miguel Abensour, nacido en 1939, es actualmente profesor emérito de la Universidad de París VII-Denis Diderot en la cual desarrolló su última etapa de profesor. Antes había pasado por la Universidad de Reims, en la cual fundó una revista de vida efímera, *Les Cahiers de Philosophie Politique*, donde publicó un texto emblemático para conocer la línea que marca toda su trayectoria: «Le retour des choses politiques». En este texto Abensour señala la necesidad de pensar lo político desde una perspectiva distinta a la que el marxismo y el funcionalismo habían realizado. El hecho político posee una característica innegable, irrrelegable a simples modelos ejecutables. Lo político, se sabe ya desde Aristóteles, es esencialmente constitutivo de lo humano. Somos seres políticos y el encuadramiento de lo político bajo formas estructurales no hace sino mermar, destruir la esencial naturaleza a la que los humanos estamos adscritos.

El recorrido intelectual de Abensour es largo e intenso, comenzado con una tesis dirigida por Deleuze sobre la historia de la utopía. Abensour ha destacado en mostrarse como un pensador dispuesto no sólo a exponer una determinada concepción de pensamiento sino a exponerse con él. Por ello, la obra de Abensour destaca por su faceta renovadora del pensamiento político francés contemporáneo, como lo son Jacques Rancière, Claude Lefort o Etienne Balibar, entre otros. La utopía, el heroísmo, la emancipación, la democracia son algunos de los conceptos sobre los cuales este pensador de lo político ha dado nuevas interpretaciones.

Su extensa obra se caracteriza también por adoptar diversas formas de ser presentada. Abensour ha participado en diversos proyectos junto a Cornelius Castoriadis, Pierre Clastres, Marcel Gauchet, Michel-Pierre Edmond o Claude Lefort de los cuales han nacido revistas, algunas de ellas efímeras, como *Libre, Passé Present* o *Textures;* pero también hay otras que siguen su curso como *Tumultes*.

Otro de los aspectos en los que nuestro autor sobresale es en la dirección de la colección «Critique de la politique» en la editorial Payot. Esta colección creada por él en 1973 ha visto publicado entre sus volúmenes los escritos más significativos

de la Escuela de Frankfurt, por ello se le tiene acertadamente por su introductor en Francia; y junto a los Adorno, Horkheimer, Benjamin, Habermas, encontramos textos singulares de autores que no siendo del conocimiento del gran público han contribuido de forma esencial al desarrollo de un pensamiento emancipador desde el siglo xix. Véase el caso de Pierre Leroux o de Jean-Marie Guyau, por sólo citar dos ejemplos.

Y es que el hilo conductor de esa colección, presentado por el propio Abensour en otro de sus textos fundamentales, expone algunas de las grandes líneas que recorren el pensamiento del filósofo francés durante sus más de 40 años de reflexión filosófica y que ha dado lugar a más de un centenar de escritos, entre artículos, prólogos y libros.

II

El regreso de lo político. El planteamiento de cuestiones tales como la revuelta, la insurrección, el heroísmo, lo teológico-político, la revolución y las divisiones sociales, emancipación e igualdad, dominación y servidumbre y, especialmente, la relación inextricable entre utopía y democracia aclaran el sentido y el sujeto de un regreso por el que se pregunta Miguel Abensour. Estas líneas —siempre en plural, siempre abiertas e inacabadas— de pensamiento han sido desarrolladas a lo largo de toda su obra, desde su importante trabajo de tesis, inédito, sobre las formas de la utopía —que ha nutrido su pensamiento— hasta su lectura maquiaveliana de Marx; pasando por su crítica del totalitarismo, su análisis innovador sobre Lévinas o su interés por la cuestión del heroísmo.

Destaca en su día su incansable búsqueda de las escasas brechas históricas en las que la libertad surge; en la construcción de un pensamiento polifónico empeñado en distinguir las diversas constelaciones; en una escritura filosófica que hace de su dispositivo retórico —cargado de interrogantes y de la doble negación frankfurtiana— parte esencial de su núcleo crítico.

Esta filosofía de la libertad se construye, necesariamente, a partir de una tradición; ahora bien, no basta con replantear la pregunta de quiénes son sus clásicos, ni sacar a la luz autores olvidados, resulta imprescindible establecer relaciones crítico-inventivas con esa tradición, una tradición que no es inmediatamente aplicable a la sociedad fruto del proyecto moderno. Es necesario modificarla, apropiársela y fecundarla, dar un paso más. Pensar con determinados autores; pensar con ellos el presente, al objeto de crear nuevos nexos que posibiliten la propia reflexión.

La tradición de la que se reclama hijo Abensour es la de quienes se han negado a sí mismos la condición de filósofos, en su afán por liberarse del peso de una expresión tan cargada por las ideas recibidas como la de *filosofía política*. El redescu-

brimiento del continente «re-emergido» tras los totalitarismos se realiza a partir de la nunca escrita filosofía política de Kant, de la risa emancipadora de Saint-Just, del momento maquiaveliano del Marx de 1843 —momento que reaparece en el pensamiento político contemporáneo en las figuras de Maurice Merleau-Ponty o Claude Lefort—, de la comunidad invisible de Pierre Leroux, del rechazo arendtiano a la filosofía política como filosofía heredada o del contra-Hobbes de Pierres Clastres y Emmanuel Lévinas.

Pensar desde el presente no significa que, a semejanza de Hannah Arendt, consideremos las cosas políticas «con una mirada limpia de toda filosofía». Miguel Abensour propone la construcción —o, más aún, la *entre-construcción*— de una filosofía que sustente el regreso de la política misma, de las ideas de libertad y de justicia. Regreso, que no restauración, insiste una y otra vez nuestro autor, por cuanto la restauración implicaría el silencio —que difícilmente podríamos considerar ingenuo— sobre el precedente totalitario y la reducción de la política a mero programa de una disciplina especializada en el pasado. Regreso *de* —y no *regreso a*— las cosas políticas que, de manera intempestiva y con la urgencia que sólo concede el presente, vendrían al encuentro de la filosofía.

Este doble regreso no sólo cambia la manera de pensar lo político, cambia la manera de pensar, sin más. La filosofía política ya no puede conformarse con añadir adjetivos a la ya adjetivada filosofía; adjetivos que pretenden completar el significado de algo que parece formar parte de un todo más importante o purificar la naturaleza híbrida del binomio problemático. La filosofía sin adjetivos responde a una necesidad real. Como dijo Feuerbach en su texto *Necesidad de una reforma de la filosofía* (1842), «es cosa muy distinta que una filosofía deba su existencia a la mera necesidad filosófica [...] o que, muy contrariamente, surja o se corresponda con una necesidad de la humanidad».

Bajo este prisma, la problemática de la filosofía política no depende de la premisa platónica de la desigualdad —la distinción entre sabios e insensatos. No existen dos momentos, a saber, un momento de la política que precede al momento de la filosofía. La afirmación abensouriana de un único *momento filosófico-político* niega, de plano, la existencia de una jerarquía de los modos de existencia y, con ello, desplaza el eje de la *thaumázein* hasta convertir la condición ontológica de pluralidad en su objeto. Lo que se presenta como no-filosofía, es decir, el simple hecho de estar en el mundo, de percibir las cosas, de verlas y expresarlas, no se distingue de la filosofía. La política es, desde este momento, problema filosófico y no una esfera separada que se contempla desde un nivel superior. Al separar la filosofía de la política, nos dice Abensour, separamos la filosofía de la libertad. Si queremos hallar el nexo entre estas dos formas de vida, «el filósofo —como dijo Feuerbach, en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842)— tiene que incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre no filosofa, lo que más bien está *contra* la

filosofía [...] Sólo así la filosofía se convertirá en un poder universal, *acontradictorio, irrefutable e irrevocable.* La filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma, sino con su *antítesis,* con la *no-filosofía*»[368].

La acción, el campo de experiencia de lo político, no sólo ha de considerarse condición del pensamiento; sino que ha de ser contemplado como pensamiento mismo. Y ello porque el pensamiento comporta comunicabilidad y ésta, a su vez, una comunidad de hombres a los que dirigirse. Miguel Abensour borra, así, la distinción entre filosofía primera y filosofía práctica. Afirma la *filosofía-política* como filosofía primera o filosofía impensada, y hace del tiempo de la no-filosofía, el presente, el tiempo propiamente filosófico. En definitiva, invita —empujado por un impulso que le es característico— a pensar *con* la filosofía política *contra* la filosofía política.

La democracia insurgente. Pensar de manera crítica y conjunta política y filosofía les lleva a responder con un mismo concepto, democracia, a las preguntas por el sentido de las cosas políticas y por el mejor de los regímenes políticos que Léo Strauss se planteara en su texto *¿Qué es la filosofía política?* El pensamiento de lo político es el pensamiento de la indeterminada (e indeterminada porque es, cada vez, diferente) configuración del nexo invisible que une a los hombres. La libertad nace de este nexo, de la intriga que se trama entre los hombres. Para referirse a esta cuestión, Miguel Abensour utiliza, indistintamente, los términos «vínculo humano», «vínculo político» y «vínculo social». La imprecisión terminológica no resta originalidad a su contribución y tampoco afecta al nervio teórico del concepto, la división. El mundo no es un todo, es un entre-dos, una mediación; lo que implica una distancia y, sin metáfora, un espacio, un movimiento posible. Nuestro autor concibe este vínculo-entre-los-hombres bajo el signo de la disonancia y de la visibilidad. Y esta exposición del conflicto a la luz no pasa sólo por el consentimiento de actuar y hablar, se encuentra también en la comunicabilidad del pensamiento.

Abensour no puede —y no quiere— pensar en una filosofía ajena a esta potencia reveladora, a esta demanda de redescubrimiento incesante. Como se ha dicho, el advenimiento de una forma política no crea un estado de no-retorno que garantice, para siempre, la persistencia de esa forma; de ahí que nuestro autor entienda que la reflexión filosófica es, esencialmente, reflexión sobre la democracia en cuanto forma que conlleva la in-agotable exigencia de volver a pensar. Esta exigencia es una de las dimensiones de la propia insurgencia de la democracia; el enigma que se abre ante nosotros para no cerrarse jamás.

Este debate no se reduce a una simple discusión entre dos formas distintas de concebir lo político, existen elementos externos que determinan la excepcionali-

368 L. Feuerbach (1984), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía,* Barcelona: Orbis, p. 33.

dad de esta polémica respecto a debates anteriores. El primero de ellos es el paralelismo que se establece entre lo político y lo filosófico. La coincidencia del regreso intempestivo de las cosas políticas y del pensamiento transformado por la crisis filosófica hizo del redescubrimiento de lo político una aventura inédita que ya no perseguía la determinación del momento inaugural de la división originaria de lo social; pretendía, simplemente, posibilitar su advenimiento. La ausencia de fundamento en el registro filosófico tenía su correlato en la superación de las instancias primeras en el espacio de la política. Por otra parte, la desaparición del tiempo histórico y la sustitución de la idea de progreso por el benjaminiano «no hay tiempo» se han traducido en una pérdida de sensibilidad por el futuro como proyección de nuestras vidas y en una negación del pasado como referente. No hay tiempo, no hay modelos. El presente sólo puede ser pensado desde el presente.

La idea del presente como único tiempo legítimo para la filosofía nos remite a una concepción heroica de la filosofía en cuanto pensamiento del presente sobre el presente. La parte de verdad que alcancemos con este tipo de reflexión no sólo está ligada al estricto esfuerzo por el conocimiento, sino también a su cualidad esencial de presente. No tenemos derecho a despreciar el momento que vivimos. El presente es siempre un tiempo crítico, un tiempo en el que la libertad de los hombres está en juego. *Estamos* en el presente, sólo este tiempo es real; todo lo demás es recuerdo o esperanza. Si ponemos en cuestión el orden del presente no es para hacer un elogio del pasado, ni para hacer un llamamiento a la confianza en el futuro. «Comprender es [...] aceptar el tiempo en el que estamos».

Pensar desde el presente nos mantiene alerta frente al riesgo de la dominación y, lo que es más importante a juicio de Abensour, nos permite pensar la política como su exacto opuesto. La reivindicación del filosofar como acción heroica, del pensar como parte indispensable de la *vita activa,* es una apuesta en pro de la libertad del mundo, de la apertura de un espacio que escape a la división entre dominadores y dominados. Ahora bien, esta nueva manera de pensar política y filosofía entra en conflicto con el principio de realidad, ya que la forma Estado permanece como representación del conjunto social y, al mismo tiempo, como máquina que no sabe adecuarse a la continua modulación que el proyecto democrático le brinda. Frente a esta rigidez, la filosofía hace virtud de la crisis filosófica y convierte a la democracia en el modo de institución de lo social que puede satisfacer su inagotable exigencia de volver a pensar.

Para Miguel Abensour, democracia es el tipo de sociedad capaz de desarrollar formas de auto-construcción y de *entre-construcción,* si se nos permite cambiar la fórmula laboétieana. Partiendo de la democracia salvaje propuesta por Claude Lefort, Abensour pretende mostrar que la verdadera esencia de la democracia se encuentra, precisamente, en una disolución de referentes que desemboca en la indeterminación de los fundamentos del poder, de la ley y del saber. Nuestro autor evoca, en este trabajo, el horizonte conceptual desde el que surge el concepto lefortiano de

democracia salvaje: la afirmación de la división irreducible de lo social y su identidad enigmática, la imposibilidad de llegar al conocimiento de la heterogeneidad de lo social, la constatación de su radical indeterminación.

De todo ello se concluye la espontánea aparición de la democracia salvaje, potencia extraña. La democracia salvaje es, esencialmente, una muestra de libertad que rechaza la división entre gobernantes y gobernados y, por tanto, cualquier forma de sumisión al poder establecido. A la hora de establecer la dimensión ontológica de la democracia salvaje, Abensour recurre a la obra de Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie*. A partir de una interpretación inédita del pensamiento heideggeriano, el autor intenta fijar la *no fundamentada fundamentación* de la democracia. Schürmann, en su intento de dar consistencia a la ausencia de un principio determinante de la democracia, señala que con la deconstrucción heideggeriana desaparece la vinculación tradicional entre teoría y práctica; el referente teórico que marcaba las pautas de actuación deja su espacio a la acción. El paso siguiente viene de la mano del principio de anarquía, que posibilita la irrupción de «la acción sin porqué». Si trasladamos esta fundamentación no fundamentada de la acción al plano societario, llegamos al concepto abensouriano de «democracia insurgente».

La democracia, para Abensour, no es ni una forma cristalizada ni una organización de los poderes; es un movimiento que no puede ser otra cosa que movimiento. Estamos ante la acción política que persigue la destrucción de la forma Estado y, por ende, la ruptura de la lógica que ella implica (dominación, totalización, mediación, interpretación); al objeto de sustituirla por una lógica propia, la del pueblo soberano en lucha contra las reconciliaciones mistificadoras y las interrogaciones falaces. La democracia, sostiene Abensour, «es la institución determinada de un espacio conflictivo, de un espacio *contra,* de una escena agonística en la que se enfrentan dos lógicas contrarias, la de la autonomización del Estado en cuanto forma, y la de la vida del pueblo en cuanto acción, actuar político».

Si la democracia es una forma de sociedad que da cabida al conflicto, el conflicto primero tendrá que ver con su existencia misma y su contenido. ¿Cómo definir lo que excede a toda definición? La democracia se presenta como una suerte de aporía positiva desde el momento en que los adjetivos —«salvaje», «radical» o «insurgente»— aconsejan, más que la determinación de un conjunto de caracteres, la búsqueda de una raíz común. Dicha raíz la encontramos en el impulso antiestático marxiano e, incluso más allá de éste, en la lucha contra el Estado que surge de toda revolución moderna.

Marx es quien, adecuándose a esta sensibilidad, abre una tercera vía frente a una alternativa, que se suele plantear como disyuntiva, entre el ejercicio temperado de la democracia (la reducción de ésta a la condición de marco político insuperable) y la ilusión democrática (que entiende la democracia como una forma de dominación tanto más perniciosa cuanto se esconde bajo la apariencia de libertad). La

propuesta de Marx, la «verdadera democracia», permite a Abensour alejarse tanto de los que han optado por la moderación como de los que han preferido el rechazo. Todo ello, sin recurrir al esencialismo y desde la perspectiva de una reflexión sobre el destino de la democracia en la modernidad. La pregunta de Marx por la «verdadera democracia» redefine los términos de un debate que se ha visto dominado por cuestiones menores, como la del déficit democrático o la de las ilusiones suscitadas por el feliz advenimiento. Para Marx, el sentido de la democracia es la desaparición de la dominación; de ahí que considere que la verdadera democracia es aquella que pone todas sus energías en la destrucción del Estado, por ser éste la forma que representa a la dominación en la modernidad.

Si pasamos esta idea marxiana por el tamiz schürmanniano, se sigue que la democracia se manifestaría allí donde surja una cesura entre dos formas políticas; puesto que ése es el lugar en el que pueden aparecer formas de acción ajenas a todo tipo de principio o referencia. Se suspende por un tiempo el *princeps,* el gobierno, y el *principium,* el sistema que aquél impone y sobre el que descansa. «En tales cesuras —afirma Reiner Schürmann— el campo político ejerce, de manera plena, su papel revelador: manifiesta, a los ojos de todos, que el origen del actuar, del hablar y del hacer no está en el ser (sujeto, estar-ahí, o devenir; que no es un principio que domina y organiza una sociedad, sino que es la simple aparición de todo lo que es). Tales cesuras muestran que, con el origen, no comienza nada, es decir, que la pareja de nociones *arkhé-telos no agota el fenómeno del origen.* Tales cesuras también muestran que el origen no funda nada, que no es un "porqué" firme e indudable, a partir del cual la razón pueda derivar unas máximas».

En estas ocasiones críticas y, por otra parte, escasas —como dijera H. Arendt— de la Historia, la democracia se ha mostrado, tal como señala Abensour (citando a Marx), «el enigma resuelto de la constitución». Para comprender la objetivación constitucional es necesario retrotraerse hasta aquello que la ha producido: el *demos* y su acción. ¿Acaso la salvaguarda del contrato, del vínculo con el «pueblo real», no exige de la verdadera democracia, desde su constitución, la desaparición del Estado en cuanto potencia organizadora que ocupa el lugar de la acción del pueblo? La repolitización de la sociedad civil está inextricablemente ligada a lo que podríamos denominar momento *restituyente,* esto es, el momento en el que se redescubre la dimensión política fundamental de la reunión de los hombres, dimensión que ha sido ocultada por la filosofía y usurpada por el Estado. No se trataría tanto de devolver la política a la ciudad —asegura Abensour— cuanto de (re)exponerla a la luz.

¿Podría, entonces, concebirse la «democracia salvaje» —elucidada por el principio de anarquía— como una forma posible de la democracia contra el Estado? Un tipo de institución de lo social que se define por la disolución de las certezas, por la repetida prueba de la indeterminación y, en consecuencia, por la salida de la derivación metafísica, por la emancipación de un principio con valor de fundamento,

parece incompatible con el Estado, cuya existencia ha de apoyarse en un principio con valor de fundamento. En este sentido, la democracia debería ser todo lo opuesto al Estado. Pero la *posibilidad* no es, advierte Abensour, *necesidad*.

Nuestro autor sostiene que la lógica de la democracia salvaje no es, *necesariamente,* anti-Estado. En primer lugar, porque el calificativo de salvaje hace referencia a una crisis de fundamento de la que no se extraen todas las consecuencias posibles. En segundo lugar, porque existe el peligro de aproximar la idea de democracia salvaje a la de derecho y, más específicamente, a la lucha por el mantenimiento de los derechos adquiridos y a la conquista de unos nuevos. Sin acercar la idea de derecho a la de dominación y reconociendo que esta lucha presenta ciertos aspectos de resistencia, la tesis abensouriana afirma que esta dinámica acaba convirtiéndose en una batalla por el reconocimiento y la sanción de los derechos por parte del Estado, posibilitando así el refuerzo y la reconstrucción permanente de éste.

El esquema lefortiano acoge la formulación individual del conflicto (la del ciudadano frente a los poderes) sin llegar a plantear el conflicto fundamental, el de la comunidad de ciudadanos contra el Estado. Y es precisamente este conflicto el que emerge con la democracia insurgente. La asunción de la *politicidad* primera supone la formulación en plural de este *contra*. Ello no debe llevarnos a confundir la democracia insurgente con una de las variantes de la democracia conflictiva, puesto que lo característico «de la democracia insurgente es desplazar, sensiblemente, los problemas. En lugar de concebir la emancipación como la victoria de lo social (una sociedad civil reconciliada) sobre lo político, entrañando, al mismo tiempo, la desaparición de lo político; esta forma de democracia hace surgir, contribuye a hacer surgir, en permanencia, una comunidad política contra el Estado». Esta definición comporta pensar una carne social que se resiste a ser cuerpo político, una nueva experiencia del vínculo humano; en definitiva, tener la conciencia de que la esencia del hombre se encuentra en el «estar juntos», y no en la simple unión del hombre con el hombre, o en la afirmación de que la elevación propia de la política impregna todas las esferas de la vida humana.

Desde esta óptica, la democracia insurgente sería, no tanto un desarrollo de la democracia salvaje, cuanto fruto de una lectura integrada del contra-Hobbes plural formulado por P. Clastres y E. Lévinas. Abensour inscribe la original articulación del autor de *La société contre l'État* en la tradición de pensamiento político que coloca el conflicto en el núcleo de la política. Le interesa su definición de la guerra como institución plenamente humana que encuentra su sentido irreducible en el rechazo a todo intento de síntesis. El deslumbrante Pierre Clastres le permite convulsionar el «pensamiento del Estado» al presentar el poder coercitivo como *un caso particular* del poder político —éste, sí, universal, inmanente a lo social.

Pero, después de todo, este contra-Hobbes supone cierta aceptación del estado de naturaleza hobbesiano —*en y por la guerra,* pasamos del lobo al hombre. Lévinas es mucho más radical. Sencillamente, rompe con la idea del Leviatán como horizonte insuperable y plantea ese más allá que apunta a la utopía, ese más allá que persigue Abensour. El autor de *Ética e infinito* piensa otro posible y opone al «Estado de César»—nacido de la violencia del estado de naturaleza— «el Estado de David», que encuentra su sentido en el recuerdo de la aventura primera —la fraternidad que da origen a una paz de la proximidad—, y en el fin que persigue —la justicia. Lo que admira Abensour en Lévinas es la propuesta de una intriga originaria nueva, fundada en el vínculo humano, que coloca al Estado en un espacio pluridimensional, crítico, en el que es posible la contestación.

III

La obra de Miguel Abensour es todavía una obra en construcción. El filósofo sigue con su trabajo paciente y sus escritos siguen llegando puntualmente a los lectores. El camino abierto por él, junto a los mencionados Lefort o Rancière, es ya un camino sin retorno. Un camino a construir, pero dirigido hacia una permanente realización, en ausencia de toda tradición que no sea la de la emancipación. Abensour es por este motivo un pensador de la política sin condiciones.

Bibliografía de Miguel Abensour

(1997) *De la compacité. Architectures et totalitarismes,* París: Sens et Tonka.
(2000) *Le procès des maîtres rêveurs,* Arlés: Éditions Sulliver.
(2004) *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavelien,* París: Éditions du Félin.
(2005) *Rire des lois, du magistral et des dieux. L'impulsion Saint-Just,* París: Horlieu Éditions.
(2006) *Hannah Arendt contre la philosophie politique?,* París: Sens et Tonka.
(2007) *Para una filosofía política crítica*, Barcelona: Anthropos.
(2010) *L'Homme est un animal utopique*, Arles: La Nuit.
(2012) *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*, París: Hermann.

Bibliografía secundaria seleccionada

M. Breaugh (2003) «Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour», *Politique et Sociétés,* 22, 3, pp.45-69.

A. Kupiec y E. Tassin (eds.) (2007) *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, París: Sens et Tonka.

L. Pelletier (2007) «Situation de Miguel Abensour», *Monde Commun*, 1, 1, pp. 67-87.

S. Pinilla, J. Riba (2007) "La irrupción de lo político" en M. Abensour, *Para una filosofía política crítica*, Barcelona: Anthropos.

Capítulo XIV
Étienne Balibar: El arte de la civilidad
Oriol Farrés Juste

I

Étienne Balibar es, junto con Jacques Rancière y Alain Badiou, uno de los herederos de lo que un día en Francia se conoció como el «seminario Althusser». Pero ello no debe confundirnos. Más allá de Althusser, estos tres filósofos (es decir, sus antiguos discípulos) han construido una serie de entramados conceptuales, filosofías políticas, que superan el marco del «maestro», si bien nunca reniegan por entero de su filiación, cada vez más lejana, casi irreconocible en algunos casos —no precisamente en el de Balibar.

Balibar es profesor de la Universidad de California-Irvine y, además, catedrático emérito de Filosofía Moral y Política de la Universidad París-X Nanterre. También ejerce su docencia en el Instituto Birkbeck para el Estudio de las Humanidades, de Londres, en el Centro Franco-Argentino de Altos Estudios de la Universidad de Buenos Aires y en el Centro de Literatura Comparada y Sociedad de la Universidad de Columbia, en Nueva York. Es un conferenciante célebre, muy solicitado y prolífico. Durante toda su trayectoria, ha escrito y publicado muchísimo. Aparte de su participación en el consabido y althusseriano *Pourlire Le capital* (1965)[369] y de su colaboración con Wallerstein en *Race, Nation, Classe. Les identités ambigües* (1988)[370], es autor en solitario de *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?: las fronteras, el Estado, el pueblo* (Tecnos, 2003), *Europe, Constitution, Frontière* (Editions du Passant, 2005), *Violencias, identidades y civilidad* (Gedisa, 2005), *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009* (PUF, 2010) y *Violence et civilité: Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* (2010), entre muchos otros títulos. Tres son los temas que podemos destacar de su producción más reciente: una preocupación por Europa, por su sentido, su presente y su futuro; una apuesta muy clara por reflexionar sobre los problemas llamados «identitarios» y sus efectos políticos (el nacionalismo, las fronteras, la inmigración); y por último, la propuesta de nuevos

369 Se puede leer una edición nueva en castellano en Siglo XXI, 2010.

370 Hay traducción española: *Raza, nación y clase*, Santander: Iepala, 1991.

conceptos, forjados para explorar los horizontes de significación de la política —igualibertad (*egaliberté*) y civilidad (*civilité*) serían los dos ejemplos más claros de ello, pero como veremos no son los únicos.

II

A este autor se le suele presentar como el más marxista de los herederos de Althusser. Con Balibar, excelente conocedor de Marx, entonces, todavía nos moveríamos en la tradición del marxismo, o neomarxismo o postmarxismo. Aquí cabe apuntar que todas estas etiquetas, todos los «ismos», «neoismos» o «postismos», son de escasa utilidad si queremos profundizar, aunque sea mínimamente, en la obra de un filósofo. Mucha cautela. Balibar mismo ya apuntó en *La philosophie de Marx* que «la filosofía marxista no existe», ni como concepción del mundo (*Weltanschauung*) de un movimiento social, el movimiento socialista (buena parte del obrerismo histórico, por consiguiente), ni como sistema cerrado, coherente, perfectamente acabado de un autor llamado Karl Marx. No hay nada de eso. Más que como una ideología de partido, o filosofía oficial de una serie de Estados (a la manera del DIAMAT, el materialismo dialéctico soviético), según Balibar la obra de Marx constituye un «universo teórico y una pluralidad de teorías», esto es, un pensamiento abierto que, dadas las condiciones del presente marcadas por una crisis económica sin precedentes y unas desigualdades cada vez más abismales, si bien no hay, no puede haber, filosofía marxista, es posible afirmar con certeza que la importancia de Marx «es ahora más grande que nunca»[371]. Apunta Balibar:

> «El marxismo es de suyo una teoría *incompleta*. Es más, contrariamente a lo que pensó y profetizó la mayor parte de los marxistas clásicos, es una teoría imposible de completar para hacer de ella una "concepción del mundo" totalizante y unificadora» (Balibar, 2005*b*, p. 11).

No se trata, por tanto, de repetir a Marx (¡hay quien incluso ha querido repetir a Lenin!), de tratar de buscar una implantación al pie de la letra de sus pretendidas tesis o de alcanzar una determinada pureza ortodoxa, y con ella una interpretación fielmente concluyente de su obra, sino que se trata de entenderla, en conjunto (más allá de hipotéticas «rupturas epistemológicas» althusserianas, que marcarían la diferencia imposible entre un Marx filósofo y un Marx científico), como un flujo de problemas, planteamientos, interrogantes y tentativas. Siempre en clave de apertura. El propio Marx no pensó exactamente las mismas cosas durante toda su vida

371 *La philosophie de Marx*, París: La Découverte, 1993. También hay traducción al castellano: *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

intelectual. Con frecuencia, corrigió, enmendó y discutió sus propias posiciones, no sólo para realizar el «análisis concreto de la situación concreta», sino como crítico consecuente, y por tanto autocrítico de antemano, cuyo lema era «de ómnibus dubitandum», es decir: «debemos dudar de todo». Ahora bien, según Balibar, hay unos «parecidos de familia» obvios en la manera de operar, en la metodología y el espíritu marxianos. El término «materialismo», si no estuviera ya demasiado cargado por la tradición filosófica, serviría para expresar este «modus operandi», este estilo de Marx —y el de la mejor tradición que se abre a partir de él y de Engels—, que es radical porque «va a la raíz de las cosas». O porque encuadra la política, necesariamente, en el contexto de la lucha de clases. También el término «dialéctica» podría funcionar; ahora bien, a condición de sustraerle toda síntesis cerrada llamada a resolver los términos en oposición, de eliminar toda superación posible, es decir, como mera dialéctica ligera de equipaje metafísico.

Otro punto indiscutiblemente importante en la producción balibariana es el tema de la *ciudadanía*. Ya expuse en otro lugar[372] que Balibar, justamente en un momento en que multitud de movimientos sociales reivindicaban derechos de ciudadanía (por ejemplo, los colectivos inmigrantes en Francia de manera palmaria), estaba desarrollando toda una teoría crítica de la ciudadanía, cuyo objetivo, lejos de continuar el esquema de Marshall-Bottomore sobre los derechos civiles, políticos y sociales, y lejos, asimismo, de circunscribir la problemática de «lo ciudadano» a cuestiones históricas de interés más o menos erudito, se atrevía a reflexionar sobre los derechos de ciudadanía, el lefebvriano derecho a la ciudad, la civilidad, la igualibertad y los problemas de inclusión y exclusión, en función, en todo momento, de los conflictos realmente existentes. Hay en esta preocupación, ciertamente, una inquietud ética, cívica. Pero lo interesante del caso es que Balibar también recogía la tradición revolucionaria, puede que hasta jacobina, del concepto de ciudadanía. La idea en sí no es que sea muy original; los revolucionarios franceses, sin duda, ya usaban y abusaban de palabras como «citoyen», «ciudadano». Pero Balibar resulta ser uno de los pocos que recupera, filosóficamente hablando, el concepto de «ciudadanía» en su acepción más revolucionaria (a partir de sus potencialidades de cambio y emancipación) y no únicamente como designación legal (esto es, como mecanismo que apuntala el orden establecido).

La filosofía europea contemporánea —y de forma eminente, la filosofía francesa y la italiana— está trabajando con la posibilidad de una hermenéutica del arte, los conflictos sociales, la violencia, la educación o el fenómeno acuciante de la globalización a partir de interpretaciones creativas de la obra de Marx. Son ejemplos de ello, entre otros, Rancière, Vattimo, Badiou, Negri y Balibar. En el caso concreto

372 Reseña de «Balibar, Étienne (2010). *Violence et civilité.* Wellek Library Lectures *et autres essais de philosophie politique*. París: Galilée, 417 pp.», *Enrahonar,* 48, Bellaterra: UAB, 2012.

de Étienne Balibar, el punto de partida es la política. Y es desde las problemáticas de lo político que pueden aparecer, luego, incursiones teóricas en el campo de la cultura (del arte, los estudios coloniales, las identidades étnicas, etc.). Alguien como Balibar, interesado durante años en el marxismo, muy familiarizado con el talante de Marx y volcado en las problemáticas de la ciudadanía, no podría hacerlo de otro modo. Para explicarlo con un poco de detenimiento, nos serviremos, entre otro material, de dos artículos de Balibar que contienen sus intuiciones fundamentales, a nuestro entender, respecto de la política, de la ciudadanía y, en definitiva, de las condiciones de posibilidad de la democracia. En primer lugar, el artículo «Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad» (1997)[373]; y en segundo lugar, el más reciente «Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía» (2008)[374]. En ambos artículos existe una continuidad en la problemática; y además, el segundo puede ser visto como una precisión de las ideas que se esquematizan en el primero. Dicho de otro modo: el objetivo de este artículo es presentar la idea balibariana de *civilidad*, puesto que ésta abarca, al mismo tiempo como una propuesta y como un reto para el pensamiento político, toda su obra.La preocupación fundamental es pensar la política. Balibar propone una articulación en tres conceptos, tres horizontes de significación o marcos conceptuales, para tratar de aprehenderla. El recurso a una tríada de conceptos puede y debe recordarnos a la dialéctica hegeliana. Con todo, Balibar, ya lo veremos, tiende más a una dialéctica de tipo kantiano, inspirada en la «dialéctica de la razón pura» (es decir, enfocada a mostrar el carácter aporético de las ideas políticas), que no a una dialéctica basada en la solución y subsunción de todas las oposiciones y antítesis que se van gestando en cada estadio. Balibar es un deconstructor, ciertamente. Pero en su «dialéctica negativa» de los conceptos políticos, a diferencia de ciertos posmodernismos, trata de buscar la productividad y practicidad necesarias para poder continuar «haciendo» política y no sólo «interpretándola». Y es que, como él mismo se pregunta, «¿cómo hacer política sin pensarla?». La ambición de Balibar es reseguir, a un tiempo, el desarrollo lógico (trabajando los conceptos; la filosofía es «creación de conceptos», al decir de Deleuze) y el panorama ético —o sea, el profundo civismo— que se prefigura o vislumbra a partir de ellos.

La política se da, por lo pronto, en tres ámbitos distintos, aunque fuertemente vinculados. Primero: el plano de la *autonomía de la política*. Contrariamente a los debates de la izquierda italiana de finales del siglo pasado (que enfrentaron a Negri, Cacciari y Tronti, pongamos por caso), Balibar puntualiza que por «autonomía de la política» no debe entenderse la «autonomía de lo político», y mucho menos aún la idealización de determinadas colectividades políticas. La cuestión no es aislar las

373 En *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona: Gedisa, 2005, pp. 15-46.

374 En *Enrahonar*, 48, Bellaterra: UAB, 2012, pp. 9-29.

esferas de aparición de la política (los poderes, las instituciones, las naciones o los movimientos sociales), sino ir al fondo de la exigencia política de todo pueblo o colectividad. Esta exigencia es la no dependencia, es decir, que todos sus miembros deben estar libres de toda sujeción. Se trata, en efecto, del problema del *derecho* en su sentido más hondo: el principio de que nadie debe estar dominado si es que las relaciones que se establecen recíprocamente entre los miembros de la comunidad pueden llamarse justamente «políticas» y no «despóticas». Es en este contexto que aparece el problema de la «igualibertad» (*egaliberté*). Balibar comenta que la libertad y la igualdad no son, de suyo, dos conceptos enfrentados en que uno de los dos deba ceder su prioridad lexicográfica respecto al otro (como sí sucede en Rawls), ni tan siquiera que deban regularse a través de una balanza imaginaria. Balibar, como el mejor Rousseau, recuerda que la libertad es inconcebible sin la igualdad y que, por otra parte, la igualdad debe concebirse como «igual libertad» porque, en caso contrario, es otra cosa, o más bien es algo que no es en absoluto político. El problema básico de la «autonomía de la política» es la emancipación: su movimiento es de *intensificación* de los principios del derecho político al conjunto de todos los miembros, la democratización de la democracia, la inclusión política de todas y todos.

Pero sucede que este desiderátum de inclusión conlleva sus aporías. En primer lugar, porque la declaración de inclusión puede muy bien ser formal y, a pesar de todo, no realizarse material y realmente en cada uno de los casos. Es lo que ha venido ocurriendo, desde siempre, en el caso de los Estados liberales y democráticos: no todos los que están son miembros de pleno derecho de la cosa pública: mujeres, pobres, desheredados, parados, proletarios o minorías son a veces ciudadanos de segunda o tercera clase. Y es precisamente en estos casos donde la reivindicación de una verdadera autonomía de la política (de una política de derechos civiles, sociales y políticos) es más necesaria y urgente. En segundo lugar, el problema afecta a la noción misma de «ciudadanía». Balibar reconoce que la definición francesa de «ciudadanía» es, todavía ahora, más identitaria que política porque parte de un contenido «nacional» —y esto se da también en otros muchos Estados europeos. En este punto, Estados Unidos se erige como la honrosa excepción. Esto es, su requerimiento de «nacionalidad», a la práctica, lo es de ciudadanía, sin entrar a definir, en términos clásicamente nacionales, quién es miembro y quién no lo es. La «citizenship» no acarrea un lastre cultural (de lengua, costumbres, historia) excluyente, sino que se limita a describir una pertenencia civil. Lo problemático o aporético del caso es que en muchos Estados (propiamente, «Estados nacionales») lo uno nunca se ha dado sin lo otro; la historia de la democracia se ha llegado a identificar con la historia de la nación (una entelequia), por mucho que desde Derrida sepamos que el pasado de la comunidad (o los orígenes prístinos de la nación) nunca tuvo lugar y que no es más que una invención política, precisamente. Dicho de otro modo:

tanto si nos referimos al primer problema, los límites materiales de la inclusión, como al segundo, los límites nacionales de la exclusión, la autonomía de la política finaliza en aporía.

El segundo tema, que se abre sobre los límites del primero, es la *heteronomía de la política*. ¿Por qué «heteronomía»? No debe olvidarse que el legado marxista está muy presente en la obra de Balibar. Las luchas políticas, por decirlo de otro modo, no tienen lugar en un mundo ideal, resguardado de las relaciones sociales, la propiedad, las condiciones materiales y la base económica. Toda lucha política está siempre condicionada; por eso la autonomía de la política no se bastaba a sí misma. Podemos expresar la misma idea según un párrafo de Marx que Balibar cita a menudo (en más de una obra) y que es muy clarificador:

> «Los hombres hacen su propia historia (*machen ihre eigene Geschichte*), pero no la hacen a su libre albedrío, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos (*selbstgewählten*), sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y que les han sido legadas por el pasado (*unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten*)» (*18 Brumario de Luis Bonaparte*)[375].

Aquí se revela una política, pero no es una política del *más allá*, sino del *más acá* (una política que está referida a la estructura material de producción que sustenta la vida de los hombres y las mujeres sobre la Tierra). Ahora bien, el problema es que esas circunstancias de las que habla Marx no son eternas, invariables, imposiciones fatídicas. A su vez, también resultan de la acción histórica de los hombres. Hay, pues, un entrelazamiento entre la acción humana en la historia y sus condiciones materiales. De hecho, ahí radica seguramente la idea marxiana de «revolución»: una revolución —término que con este sentido concreto es de aparición relativamente moderna en la historia, por cierto— es la *transformación* de las condiciones que influyen (y circunstancias que rodean) decisivamente la vida material de los seres humanos. Si en la *autonomía de la política* el término clave era el de *emancipación*, en la *heteronomía de la política* el término clave es el de *transformación*: transformación de las condiciones materiales (de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción) bajo las cuales viven los seres humanos. Balibar se mueve, todavía, en las implicaciones del materialismo marxiano: como él mismo confiesa, salirse de ellas implicaría, ya de una vez por todas, abandonar a Marx. De hecho, el tono materialista de esta cita de Marx en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, según Balibar, haciéndose eco, eso sí, de una antigua formulación sartreana (inspirada, por cierto, en el mismo fragmento citado), es o continúa siendo el horizonte filosófico insuperable.

El movimiento, con respecto a Marx, no es de abandono, sino de complementación —o casi mejor, de «compenetración». Balibar no puede obviar la aportación

375 E. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 21.

decisiva de Michel Foucault en filosofía política. La fase de «heteronomía de la política», por consiguiente, no se agota con referir las relaciones sociales y culturales (siendo la política una de ellas) a los fenómenos económicos y demás factores de la base material. Balibar añade a ello la intuición foucaultiana sobre el *poder*. Foucault nos enseñó a encontrar el poder donde nunca se nos habría ocurrido mirar, donde nunca lo habíamos imaginado: en la formación de la ciencia, la educación, la clínica, las prisiones, la salud mental, los servicios sociales, la familia, etc. Toda relación social es, por tanto, una relación de poder; esto es, una relación política. La política, en consecuencia, se halla entretejida por una serie de relaciones marcadas por el poder y la resistencia que éste suscita, provoca, estimula. Nos movemos, pues, en una *microfísica* del poder (que, huelga decirlo, no niega la importancia de una *macrofísica* del poder: de la economía, el Estado, las clases sociales o los partidos).

Hablar de política no es sólo hablar de *emancipación* en función de una exigencia cívica de Derecho (aunque Balibar no niega, ni mucho menos, que éste sea un sentido nuclear del término). Tampoco es hablar únicamente de la *transformación* (o del efecto técnico y económico sobre la vida social de los hombres y mujeres); aunque, evidentemente, todo ello pueda ser muy determinante. También hay toda una problemática compleja que, para resumirlo de algún modo, tiene que ver con la dinámica inmanente y agonística de las relaciones de poder en la sociedad misma. Dominaciones y resistencias que van conformando formas de subjetividad, marcas en los cuerpos, huellas en las conciencias. Si en Marx aprendíamos que las relaciones sociales eran un *disfraz* de las relaciones económicas (que giraban alrededor del tema privilegiado de la propiedad, proletarios contra propietarios), pero también nos percatábamos del hecho de que las relaciones económicas también eran, a su vez, fruto de relaciones sociales y que, unas junto a otras, tenían y hacían una historia, la irrupción de Foucault representa, en palabras de Balibar, una «inversión de la ontología marxiana».

Ahora también sabemos que las relaciones de poder *arraigan* en la sociedad, y lo hacen en su mismo plano, sin necesidad de constituirse en una esfera distinta (como por ejemplo, una infraestructura económica opuesta a una supraestructura ideológica) «cuyo borramiento», como diría Foucault, «uno pudiera imaginar». Que estas relaciones de poder arraigan en la sociedad significa que la distancia entre las condiciones sociales y su transformación se reduce al mínimo (que su borramiento es inimaginable, pues). Digámoslo de otra manera: aunque pueda sonar paradójico, esto implica que la revolución no es un límite lejano (si entendemos por «revolución» la transformación de las condiciones materiales de la sociedad), sino que se da continuamente, se está dando ya, a escala microfísica. En Foucault, se nos revela el hecho de que existe una reciprocidad total entre condiciones y transformaciones, igual que entre sujetos y sociedad. Foucault, y Balibar con él, emplea un término en plural para referirse a este fenómeno intrigante: «estrategias».

El Foucault que Balibar rehabilita, por tanto, es el que va desde *Vigilar y castigar* hasta los estudios sobre la «biopolítica» y el «biopoder» de los años ochenta del siglo pasado. No sólo interesan las acciones sociales y su fundamento, sino también «las acciones sobre las acciones». Esto es así porque vivir en sociedad, como Foucault dice y repite a lo largo de su obra, «es vivir de manera que sea posible accionar sobre las acciones de los otros». Se trata de captar las tecnologías del yo (*technologies of theSelf*). No es una vuelta al individualismo metodológico, sino todo lo contrario. Es la de-subjetivación radical de los fenómenos sociales (y con ellos, de la historia y la economía).

«La relación de poder es *constituyente,* mientras que las formas sociales, más o menos estabilizadas, las normas de conducta, son *constituidas*. Pero la relación de poder nunca es pensada como una voluntad o como un conflicto entre voluntades, sean éstas conscientes o inconscientes. Esto obedece en especial a la manera en que Foucault hace funcionar la referencia al cuerpo como referente último de la individualidad. Y, por consiguiente, proviene de que las relaciones de poder, la sujeción, no son interpretadas en términos de dominación y servidumbre (de imposición de una ley, justa o injusta), sino como tecnologías materiales y espirituales que "forman" los cuerpos y los disponen para ciertas acciones, que pueden intensificarse o neutralizarse entre sí» (Balibar, 2005*b*, p. 29)[376].

La historia reciente de la globalización económica, los problemas de la *governance*, las cuestiones relativas al «control social», la vigilancia en el espacio público y la irrupción de movimientos sociales en los que cada uno de ellos se «especializa» en alguna forma de resistencia (minorías, género, ecología, sexualidad, etc.), plantea un panorama que es muy foucaultiano. Ignorar su aportación es perderse esta perspectiva, pero tal perspectiva tampoco agota toda la política.

Hay un tercer plano que se abre sobre los dos primeros y que no los resuelve en una dialéctica sintetizadora, sino que a lo sumo los coloca bajo un signo global de interrogación y, con ello, los problematiza exponencialmente. Este campo está constituido por lo que hasta ahora se concebía como el extremo de la política, sus márgenes liminares, las situaciones límite que la rondaban como una pesadilla. Balibar sostiene que los genocidios, las crisis humanitarias, las depuraciones étnicas, la producción del «hombre desechable» (*Wasted lives* en el argot de Zygmunt Bauman) y las políticas militares de exterminación no caen fuera de lo político, sino que representan su «negación de la negación». Son la *heteronomía de la heteronomía de la política*. Pero atención: que sean su «negación de la negación» no significa que la política concluya (o que deba concluir resolutivamente) en el horror,

376 No es casual que aquí Balibar emplee el distingo hobbesiano que Carl Schmitt y Giorgio Agamben han glosado de distintas formas. Esto será desarrollado por el propio Balibar en «Excéptions, guérres et revolutions», en *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, París: Galilée, 2010.

si bien en un sentido es más que cierto que la política «concluye» justo ahí. Pero es más bien lo contrario: la política de la *civilidad* es la respuesta a este horror; es lo que se erige contra la pura crueldad. Balibar no se apunta a la tendencia posmoderna que acaba identificando la razón política con la sinrazón totalitaria. Ahora bien, tampoco se deja fascinar por las ilusiones de la racionalidad política. Consciente de sus peligros, propone esquemas para alcanzar una mayor comprensión, y lo hace a partir de sus márgenes y excepcionalidades, siempre a partir de los extremos.

Lo que hasta ahora era el «afuera» de la política, pasa con Balibar a ocupar su centro. La violencia es este nuevo centro de preocupación, interrogación y análisis epistémico. Pero resulta que la violencia que Balibar pretende pensar es, de suyo, impensable; y es impensable por irracional, por ser «violencia irracional» (o violencia gratuita). El filósofo francés parece tener en mente casos como las masacres africanas o los Balcanes. Casos que no solamente atentan contra todo derecho, sino que además no son encuadrables en el marco de las condiciones materiales (vulneran las fronteras de la clase social, contravienen la lógica instrumental y su imperativo de eficacia, van más allá de la propiedad o la riqueza, etc.). Aquí es donde aparece el problema de la violencia que, en lenguaje hegeliano, calificaríamos de «no convertible». Hay una forma de afrontar el fenómeno de la violencia en la historia y la política que consiste en verla como un paso necesario para conseguir una finalidad positiva (ésta sería la «violencia dialécticamente convertible» en su contrario). En el siglo pasado, se solía decir que «no se puede hacer una tortilla sin romper los huevos»[377]. Hegel es quien dio estatuto metafísico a esta intuición: la violencia en la historia del Estado es un medio para lograr más civilización (o para garantizar la seguridad de los ciudadanos, por ejemplo). En el fondo, Hegel no deja de traducir (o mejor dicho, secularizar) la esencia de la teodicea cristiana: la justificación del mal es ahora la justificación de la violencia en aras de un mayor bien. No desde la trascendencia divina, sino desde la inmanencia del progreso histórico. El marxismo, o por lo menos algunas de sus interpretaciones, también se sumó a esta idea. En cualquier caso, en palabras de Balibar, no es ésta la violencia que finalmente interesa para pensar la política, sino que es más bien su contraria: la violencia injustificable, que Balibar se apresura a identificar con la violencia *tout court*. O lo que es lo mismo: ocurre que las formas de violencia en el mundo contemporáneo tienden a adquirir este carácter cada vez más injustificable.

Balibar propone un modelo sacado del psicoanálisis lacaniano (al fin y al cabo, se trata de practicar una especie de psico-sociología), de las aportaciones filosóficas de Deleuze-Guattari y de recientes contribuciones en antropología. Dos son las

377 Hannah Arendt escribió un artículo muy crítico contra esta máxima aplicada a la política, disponible en su versión castellana en la antología: H. Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid: Caparrós editores, 2005.

formas en que esta violencia se presenta. En primer lugar, violencia ultra-subjetiva; y en segundo lugar, violencia ultra-objetiva[378]. La violencia ultra-subjetiva parte de un «nosotros» hipostasiado, cerrado y pretendidamente ávido de purificarse. Entonces, aparece una extraña inversión de la «política de la vida» foucaultiana y, en su lugar, aparece lo que Roberto Esposito ha llamado una «tanatopolítica», es decir, una política de la muerte. Se trata de una progresiva acción ortopédica contra los miembros de este «nosotros», para forzarle a tener, sin excepción, este carácter idealizado que se le atribuye míticamente, y esto se lleva a cabo a través de la mutilación de los miembros impuros. A la postre, claro está, se trata de un movimiento autodestructivo. La violencia ultra-objetiva, por otro lado, parte de la cosificación absoluta del otro, del enemigo, del que no se reduce al «nosotros» ideado y fabricado en el delirio identitario. Esta expresión de violencia, innecesario es decir que está íntimamente vinculada a la anterior, consiste en destruir todo lo que no forma parte de este sujeto engrandecido, en negar todos los derechos (incluso a la vida) a todos los demás. La concepción metafísica (totalizante) de la identidad está, desde luego, en los orígenes de la violencia.

Pues bien, las estrategias de *civilidad* (también en plural, como las «estrategias» de poder y resistencia en Foucault)[379] son el antídoto contra estas formas de destrucción de la política. No es el enfrentamiento de una identidad contra otra, ya que eso todavía sería más de lo mismo. Es, por el contrario, una alternativa a la identidad en sí: su vaciamiento y sustitución por una cultura política global. Más exactamente: la civilidad reconoce, no las identidades en política o su ausencia radical en un marasmo posmoderno, sino los diversos procesos de *identificación*. La identidad, en política, no es nada. Todo es fruto de una serie de identificaciones variables, complejas, abiertas, porosas. No hay tampoco una identidad unívoca que, desde el pasado, deba orientar el destino de una comunidad política; como ya hemos visto, todo planteamiento metafísico es negado desde la raíz. La cuestión de fondo es pensar modos en que la política aún sea posible. Es un problema de civilización. Pero la postura de Balibar no consiste en enunciar una serie de normatividades para desarrollar una ética cívica particular, sino en situarse en la frontera entre las formas de pertenencia para, de este modo, articular posibles formas de cruce y reconocimiento. Dado el fenómeno de la pluralidad en política, la civilidad pone las condiciones de posibilidad, casi en un sentido kantiano, para una educación ciudadana.

La civilidad es una forma de acción revolucionaria, pero parte de una inversión *à la Walter Benjamin* del esquema marxista: la civilidad actúa desde la cultura (desde

378 «De l'extrême violence au problème de la civilité», en *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, París: Galilée, 2010.

379 Balibar ahonda en esta idea en «Stratégies de civilité», en *ibíd.*

lo que era considerado como «supraestructural» y «accesorio»), pero no desde una cultura concreta y singular, sino desde las intersecciones entre diferentes culturas, pluralmente, para poder reconstituir un *demos* más inclusivo, más intenso, más emancipado y libre —y evidentemente, sin olvidar que las condiciones materiales deben estar garantizadas para todos y todas que son candidatos y candidatas a miembros. En Balibar, lo revolucionario de la civilidad es que es una negación radical de la violencia arbitraria, irracional, de la crueldad basada en ideas (identidades ficticias) que han cobrado vida enajenando las comunidades humanas. La civilidad balibariana es a la política lo que la teoría *queer* es a la sexualidad. Contra las identidades opresivas, se trata de conseguir que el proyecto político no esté marcado por la justificación de las violencias (pero tampoco de las contra-violencias o las no-violencias) posibles[380]. Se trata, en una palabra, de asumir que *toda identidad es fundamentalmente ambigua.*

III

La ciudadanía en democracia implica un proceso de «democracia insurgente» para dar su parte a los que Rancière, pongamos por caso, denomina «los sin parte». Actuar en política, por tanto, significa representarse ante los demás con una iniciativa que introduce una novedad irreductible, exponerse y comprometerse a plena luz. La democracia, en este sentido, no es un régimen estable, al contrario: es una insurrección permanente desde la civilidad y para la civilidad, un acontecimiento sin fin. A nadie se le escapa que el ideal político de la ciudadanía en Balibar es enormemente deudor del paradigma de la acción en Arendt. La ciudadanía arendtiana es «el derecho a tener derechos», efectivamente, pero también es la acción virtuosa de los agentes políticos que actúan los unos frente (y junto) a los otros, desde su unicidad y diversidad, es decir, desde su auténtica libertad. En la obra de Balibar, el ideal de *autonomía de la política* se acaba recuperando al final. Se asume este modelo, pero se lo enriquece a partir de Foucault y Lacan. O se lo proyecta desde la *hereteronomía de la política* y desde la *heteronomía de la heteronomía*.

380 «Violence(s), non-violence(s), contre-violence(s) et anti-violence(s)», en *ibíd.*

Para entendernos, podríamos decir esto mismo desde otro ángulo: Balibar no hace otra cosa que presentar una lectura creativa, actual y práctica de la filosofía de Marx. Se parte, justamente, de su falta de completud, Marx siempre incompleto. Pero es él quien está en el fondo, irrebasable y desobrado a la vez. Y es entonces cuando la filosofía, en lugar de limar todas las aristas hasta conseguir una doctrina omniabarcante y totalizadora sobre la acción política, se limita a mostrar sus zonas oscuras y sus aporías. Luego, hecho esto, opera por tentativas, nuevas preguntas, aperturas, perspectivas. Así es como aparecen los problemas y las propuestas. Balibar filosofa hundiéndose en la práctica y aporta una filosofía que no se quiere realizada y cerrada, y esto es así porque su cometido es inspirar una posible sinergia (una obra conjunta y diversificada) de los nuevos movimientos sociales y las nuevas formas políticas que están emergiendo en el siglo xxi. No desde una supuesta hegemonía, sino reconociéndose en sus diferencias y complejidades (o dicho en lenguaje foucaultiano, en sus «resistencias»).

Balibar se pregunta cómo pensar la civilidad sin abandonar la herencia marxista. Y se lo pregunta después del giro postmetafísico en filosofía, que en realidad es como decir después del *perspectivismo* de Nietzsche. Con toda certeza, no encontraremos una filosofía de Marx más afín a nuestros tiempos convulsos y confusos. Y es que finalmente, entre la teoría y la práctica, entre los contenidos y las acciones, la civilidad se presenta como un arte tan delicado como apremiante.

Bibliografía de Étienne Balibar

(con L. Althusser) *Lire Le capital*, París: Maspero, 1968 (*Para leer El capital*, Madrid: Siglo XXI, 2010).

Cinq études du matérialisme historique, París: Maspero, 1974 (*Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona: Laia, 1976).

Sur la dictadure du proletariat, París: Maspero, 1976 (*Sobre la dictadura del proletariado*, Madrid: Siglo XXI, 1977).

Ouvrons la fenêtre, camarades!, París: Maspero, 1979.

Spinoza et la politique, París: PUF, 1985.

(con I. Wallerstein) *Race, nation, classe: les identités ambigües,* París: La Découverte, 1988 (*Raza, nación y clase*, Santander: Iepala, 1991).

Écrits pour Althusser, París: La Découverte, 1991.

Les frontières de la démocratie, París: La Découverte, 1992.

La philosophie de Marx, París: La Découverte, 1993 (*La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2000).

Lieux et noms de la vérité, Marsella: Editions de l'Aube, 1994 (*Lugares y nombres de la verdad*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1995).

La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx, París: Galilée, 1997.
Droit de cité, Marsella: Éditions de l'Aube, 1998 (*Derecho de ciudad: cultura y política en democracia*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004).
Sans-papiers: l'archaïsme fatal, París: La Découverte, 1999.
Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple, París: La Découverte, 2001 (*Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?: las fronteras, el Estado, el pueblo,* Madrid: Tecnos, 2003).
Europe, Constitution, Frontière, París: Editions du Passant, 2005.
L'Éurope, l'Amérique, la guerre: réflexions sur la médiation européene, París: La Découverte, 2005.
Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global, Barcelona: Gedisa, 2005.
Très loin et tout près, París: Bayard, 2007.
La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009, París: PUF, 2010.
Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique, París: Galilée, 2010.

Bibliografía secundaria seleccionada

VV.AA. (1977) *Teoría y Praxis*, Valencia: Torres.
— (1979) *Marx et sa critique de la politique*, París: Maspero.
— (2011) *Escritos sobre el arte*, Madrid: Tierra de nadie.
— (2012) *Enrahonar*, 48, Bellaterra: UAB.



Estética

Capítulo XV

Daniel Charles: La estética como forma de vida

Carmen Pardo Salgado (UdG)

I

Daniel Charles (Orán, Argelia, 1935 - Antibes, Francia, 2008), fue músico y filósofo e hizo que esta doble condición latiera como una sola, siguiendo así la estela de los albores de la filosofía. Desde la filosofía, este alumno de Olivier Messiaen supo trazar una vía en la que es posible pensar la música sin someterla a categorías que le son ajenas. Entre sus mentores filosóficos se cuenta Mikel Dufrenne, director de su tesis doctoral que lleva por título *Les nouvelles musiques et la question du temps* (1977). En su pensamiento se destila la lenta digestión de sus fuentes, como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Theodor W. Adorno y su amigo Gilles Deleuze. Pero sin duda, ocupa un lugar fundamental el pensamiento y la obra de John Cage, a quien conoce en 1958 y de quien es su principal introductor en Francia, dejándonos ambos un libro de conversaciones que se ha convertido en un referente: *Pour les oiseaux*. A ello, aún se le sumaría su conocimiento del budismo, las tradiciones del pensamiento japonés, las músicas de vanguardia, el trascendentalismo norteamericano, la filosofía medieval, la obra de Jean Granier, de Ernst Bloch, o su gran interés por los nexos entre tecnología, arte y pensamiento. Funda el Departamento de Música de París VIII en 1969 (Vincennes) y durante 20 años le insufla su buen hacer. Enseña estética general en París IV (Sorbonne, 1970-1980) y en la Universidad de Nice-Sophia Antipolis (1989-1999).

Su trabajo se acompañaba de un sentido del humor que lo pone en sintonía con Cage, Erik Satie, pero también con la risa trágica nietzscheana. Un buen ejemplo de ello es su inolvidable conferencia sobre «Nietzsche, Cosima et le roquefort», en el congreso internacional *Signification Musicale* (Aix-en-Provence, 1990). Su pensamiento rico en metáforas y de gran erudición, desborda por la fluidez que tiene todo aquel que piensa en continuidad, sin voluntad de sistema. Escucharle era siempre asistir a una experiencia. Quienes fueron sus alumnos recuerdan sus clases como sesiones plenas de una riqueza inagotable, vivas e imaginativas, donde el conocimiento emanaba de tal modo, que se diría estar en presencia de la antigua figura del sabio. Todos los que nos hemos alimentado con sus escritos y compartido

sus charlas, su amistad y enorme generosidad intelectual, aprendimos que hay un antes y un después de la estética musical con Daniel Charles.

Su pensamiento traza un paisaje inédito para la filosofía de la música, la musicología y la estética musical. Para ello, inicia su camino abriendo una puerta en cierta musicología y una discutible filosofía de la música, para apostar por una estética de la música que acoja tanto la práctica musical como la teoría. En este camino, la noción de temporalidad será algo así como un bajo continuo sobre el que se destacarán las temáticas de la subjetividad, el olvido, la simultaneidad, el silencio o la an-arquía.

Su andadura intelectual se inicia en 1956 con un texto titulado *Structure cinétique dans le poème «Un coup de dés jamais n'abolira le hasard» de Stéphane Mallarmé*. Las primeras líneas del texto explicitan que su objetivo no es tanto desvelar la génesis y estructura del poema, como pensar con y a partir de Mallarmé y solicitar al poema qué es lo que nos puede enseñar respecto a la obra de arte en general y la obra musical en particular[381]. Este modo de encarar la tarea intelectual, que no se orienta a desvelar un objeto, un conocimiento definido y aprehensible, sino a abrir líneas de pensamiento, a echar a andar el propio pensar para saber algo más de ese arte denominado música, será una constante a lo largo de su vida. Por ello, no debe sorprender que uno de sus últimos textos llevara por título «au delà du "Coup de dés"», preparado para el Festival Zeppelin 2008, *El sonido en la cueva*[382]. Se estaría tentado a pensar que, de este modo, Charles cerraba el círculo, o que la línea de su trabajo había llegado al final, sin embargo nada más lejos de su modo de proceder. Lo propio de su trabajo se tejía en la multiplicidad de líneas que no tenían por objeto dar el cierre, sino que acogían una especie de puntos suspensivos, como para dejar el aire suficiente necesario a la propia temática y a su modo de acometer la tarea. Y ello, no estaba reñido con el rigor de la argumentación.

Desde su actitud de investigador incansable —al viejo estilo—, por el solo deseo de saber un poco más, y la ironía suficiente para reconocer que todo saber apenas es nada, fue tejiendo un pensamiento deslumbrante en el que la música no era sólo un objeto de estudio sino la tensión que marca una forma de vida. Desde esa actitud, pudo afirmar que nunca existió música «pura», que sólo hemos elaborado «islas o mares de racionalidad —como si el ruido de fondo no hubiera sido tematizado más que para ocultar mejor el ruido de forma—»[383]. Por ello, volver a pensar la música con todos sus ruidos, tal como lo hace Charles, supondrá forjar una estética que obliga a repensar también la vida.

381 Cfr. D. Charles (1956), *Structure cinétique dans le poème «Un coup de dés jamais n'abolira le hasard» de Stéphane Mallarmé*, http://home.att.ne.jp/graphe/charles/

382 D. Charles (2008), *op. cit.*, http://home.att.ne.jp/graphe/charles/

383 «[...] nous n'avons jamais élaboré que des îles ou flots de rationalité —comme si le bruit de fond n'avait été thématisé que pour mieux occulter le bruit de forme—». D. Charles, *La fiction de la postmodernité selon l'esprit de la musique*, París: PUF, p. 101.

II

Otro paisaje para una estética musical

Música y subjetividad. Para mostrar las líneas mayores del paisaje que Daniel Charles traza con su estética musical, vamos a recorrer alguno de los textos que, a modo de hilos rojos, contribuyen a resaltar la urdimbre de su pensamiento. El primer texto es «Musique et Subjectivité. "Variations sur un thème de Vincent Dehoux"».

En este escrito, Charles parte de un tema propuesto por Dehoux, que incluye un fragmento del texto adoptado por la asamblea de compositores del año 1968. Será este fragmento el que Charles tome como consigna de su seminario de Estética Musical en el Departamento de Música de la Universidad de París VIII. En este texto se lee:

> «Por lo que respecta a la manera de abordar y hacer abordar la música, parece que es necesario invertir completamente el método actual. Éste aborda la música por los *sistemas*, y no por los *hechos* musicales (las obras)»[384].

Sobre este tema, que aboga por la inversión del método al abordar la música, Charles elabora 23 variaciones orientadas a ofrecer las bases de una estética no normativa. Las tres primeras variaciones dejan clara su posición. Charles se aleja de la consideración del fenómeno musical como único —lo que le hubiera insertado en una práctica etnocentrista— y atiende a su multiplicidad. En consecuencia, afirma en sintonía con Wittgenstein que no hay algo que, de modo general, pueda ser denominado experiencia o actitud estética. La actitud estética pertenece a un sujeto y no a la totalidad, y esto impugna cualquier intento de establecer una estética normativa.

La estética —enuncia la quinta variación— es una forma de vida que se nutre del mundo de los hechos del que la «musicología reinante» nos quiere preservar. La musicología debe dejar de ser sinónimo de *arqueología*, había expuesto Charles en 1971 en una conferencia ejemplar, *Musique et an-archie*, pronunciada en la Sociedad

384 «En ce qui concerne la façon d'aborder et faire aborder la musique, il semble qu'il faille renverser complètement la méthode actuelle. Celle-ci aborde la musique par les *systèmes*, et non par les *faits* musicaux (les œuvres)». Citado en D. Charles (1978), «Musique et subjectivité», *Le temps de la voix*, París: Jean-Pierre Delarge, p. 226. Este artículo toma como base un texto anterior, «Esthétique musicale et subjectivité», publicado en 1975 en *Musique en Jeu*, n.º 20.

Francesa de Filosofía[385]. Frente a la profilaxis de una musicología como arqueología que quiere defender la obra como objeto, Daniel Charles propone la *katharsis* como primera función de la estética. La estética aparece, en consecuencia, como una purificación que, en el ámbito musical, supone una limpieza del oído. Esta purgación del oído es necesaria debido al «enraizamiento de la estética musical misma en la filosofía moderna de la subjetividad»[386]. Para este músico y pensador, es el yo de la filosofía moderna, concebido en tanto sujeto que puede objetivarse en una representación y que permite objetivar lo que le rodea, el que se hace presente en la estética normativa. Es este yo calculador y planificador el responsable de haber dado prioridad a lo político en la modernidad. Lo político se olvida de la polis, del torbellino en el que se gesta el hacer, y se convierte en el espacio disciplinario encargado de la gestión de la población. Frente a esto, es preciso buscar un nuevo enraizamiento de la estética musical que sea antes poético que político. Se sigue con ello la estela de Hölderlin —el hombre habita la tierra poéticamente—, pero también de Heidegger y de John Cage, quien había llevado a cabo una crítica del yo para liberarlo del gusto, de la memoria y la emoción[387].

Este nuevo modo de echar raíces será una suerte de enraizamiento nómada, como sugiere Christian Hauer, pues lo que interesa, siguiendo a Charles, es «poner al individuo en la corriente, en el flujo de todo lo que adviene»[388]. Por ello, purgar el oído del enraizamiento de la estética musical en la filosofía moderna de la subjetividad, implica a su vez la revisión de la noción de temporalidad. Frente al

385 D. Charles (2001), «Musique et an-archie», *La fiction de la postmodernité selon l'esprit de la musique*, *op. cit.*, p. 248. La cursiva pertenece al autor. Respecto a esta cuestión es preciso recordar que a finales de los años sesenta, el alemán Carl Dahlhaus lleva a cabo la primera tentativa crítica en el ámbito de la musicología y la historia de la música. Para Dahlhaus, a la historia de la música le falta justamente la dimensión histórica. Por ello, propone una forma de historiografía que sea el complemento de la historia social y de la teoría de la música. Siguiendo a Reinhart Koselleck, crea la historia del concepto en musicología, dando lugar a los conceptos de música absoluta, o de realismo musical entre otros. Dahlhaus caracteriza las obras musicales como objetos estéticos que representan, según sus palabras, «un fragmento del presente» y sólo en segundo lugar son fuentes de las que extraer conclusiones. El concepto de obra se presenta como la categoría fundamental de la historia de la música y esta obra se considera como autónoma. Para Dahlhaus se trata de comprender la historia a partir de la obra, aunque esta autonomía de la obra, como finalmente reconocerá, será relativa.

386 Cfr. D. Charles (1978), variación VII, *La fiction de la postmodernité selon l'esprit de la musique, op. cit.,* p. 232. En un texto posterior, Charles hace de la postmodernidad el fin de la estética de la subjetividad. La postmodernidad es para él el «tiempo cero» de Christian Wolff y John Cage, un tiempo que no significa la muerte del arte sino más bien el fin de la estética en el sentido heideggeriano. Cfr. D. Charles, *La fiction de la postmodernité selon l'esprit de la musique, op. cit.*, p. 45.

387 Para Charles, el nexo entre Cage y Heidegger no es arbitrario, pues considera que Cage habla un lenguaje «heideggeriano»; el de una subjetividad pervertida que sigue otros derroteros distintos a la racionalidad moderna y Heidegger, por su parte, en más de un texto deconstruye la idea misma de «principio» o *arché*. Cfr. D. Charles (1998), «Le pêle-mêle de Protée», *Musiques nomades*, París: Edition Kimé, p. 25.

388 «ce qui importe, c'est de mettre l'individu dans le courant, dans le flux de tout ce qui advient». Daniel Charles citado por Christian Hauer en «Avant-propos: Daniel Charles, le dé-rangeur», *Musiques nomades, op. cit.*, p. 10. La cita pertenece a John Cage (1976), *Pour les oiseaux. Entretiens avec Daniel Charles*, París: Belfond, p. 48.

tiempo único que, desde Aristóteles, prima el presente, Charles propone lo que él denomina la flexibilidad de las temporalidades:

> «Una tal flexibilidad es la de la *equitemporalidad*: la presencia del presente no predomina sobre la ausencia del futuro o del pasado, pero los dos, presencia y ausencia, se manifiestan en igualdad, es decir "presentados" en un sentido primero, *no metafísico*, no tributario del instante que pasa y que no puede más que hacer olvidar, cada vez, esto que no es puro y simple flujo»[389].

Esta flexibilidad se halla presente en las enseñanzas de la Escuela de Kyoto, como en Nishitani Keiji, quien en su *Religion and Nothingness* muestra el modo de acceder a una dimensión temporal en la que Bashô y Beethoven se encuentran presentes, interpenetrándose sin obstruirse, dirá Charles siguiendo a Cage. Y es que esta equitemporalidad es la que se siente en la música de Cage, donde el sonido y el silencio se manifiestan en igualdad de condiciones.

El tiempo musical en Cage es el tiempo de la vida, aquel que surge cuando se ha aprendido a utilizar el reloj de otro modo; un tiempo que no requiere la medición, tal como se ejemplifica en su composición *0'00''* de silencio (1962) y en las *Variations III* y *IV* (1963). Cage afirma que entre las cosas no hay nada, que (la) nada las separa. Esta separación constituye, al mismo tiempo, la posibilidad de un contacto en el que las cosas se mantienen en sí mismas. Se da así la posibilidad de que los seres se interpenetren sin obstruirse[390].

Esta equitemporalidad que implica la interpenetración sin obstrucción no significa, como expone Charles, la muerte del arte —que sólo aparecería desde la perspectiva lineal hegeliana—, sino más bien el fin de la estética en el sentido heideggeriano. Es cuestión del fin de la estética de la subjetividad que se aferra a la ilusión del sentido, de la comunicación de un mensaje; el fin del artista moderno en suma. A él le sustituye lo que Charles considera un artista postmoderno que no quiere forjar un estilo único sino una escritura múltiple[391].

---

389 «Une telle flexibilité est celle de l'*équitemporalité*: la présence du présent n'y prédomine pas sur l'absence du futur ou du passé, mais les deux, présence et absence, y sont manifestées à égalité, c'est-à-dire "présentées" en un sens premier, *non métaphysique*, non tributaire de l'instant qui passe et qui ne peut que faire oublier, chaque fois, ce qui n'est pas pur et simple écoulement». D. Charles (1998), «Le pêle-mêle de Protée», *op. cit.*, p. 26.

390 En el ámbito musical, la noción de interpenetración sin obstrucción aparece a finales de los años cincuenta cuando Cage realiza partituras con materiales transparentes. Posteriormente, la traslada a la interpretación simultánea de varias partituras y a la superposición de obras de diferentes compositores. Esta noción surge de la comprensión de la vida como una «interpenetración compleja de centros que se desplazan en todos los sentidos sin obstrucción». Cfr. J. Cage, «Letter to Paul Henry Lang», en R. Kostelanetz (ed.) (1968), *John Cage Documentary Monographs in Modern Art*, The Penguin Press, p. 117. Para esta cuestión ver C. Pardo (2001), «Una invitación a discurrir sobre nada», *La escucha oblicua: una invitación a John Cage*, Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, pp. 43-66.

391 Cfr. D. Charles (2001), «Nietzsche postmoderne?», *La fiction de la postmodernité selon l'esprit de la mus0ique*, *op. cit.*, p. 45.

La limpieza del oído moderno precisa la entrada en la equitemporalidad y ésta, a su vez, como ocurriera con la crítica que Cage realiza del yo normativo, requiere el olvido. Este olvido será para Charles, siguiendo a Nietzsche, un olvido positivo desde el que la jerarquía y el ejercicio del poder se desvanecen. Con ello, la necesidad de un nuevo enraizarse de la estética musical se muestra como esa forma de vida que pone al individuo en la corriente. Esto significará que la estética deja de ser contemplativa y se convierte en productora y creadora; lo que podríamos denominar una estética que habita el mundo poéticamente[392].

La estética como forma de vida es una práctica estética afirmativa. Ejemplos de esta estética son las conferencias de Cage, que son también obras musicales, o los libros de Juan Hidalgo y Walter Marchetti, que son libros-objeto y músicas. Se trata, en consecuencia, de no construir un objeto que pueda ser definido, cerrado sobre sí mismo, y mantener la apertura, la virtualidad.

Una práctica estética afirmativa supone asimismo mantener esa apertura en la corporalidad. No es cuestión entonces de una concepción organicista del cuerpo, sino de pensar y sentir el cuerpo como virtualidades en vibración y no como objeto cerrado. Esto, para la escucha musical, implica negar la determinación de una escucha que debiera responder al adiestramiento de un oído y lleva a afirmar la pluralidad del oído, su imbricación en el/los cuerpos y el pensamiento. Esta concepción del cuerpo retoma el cuerpo sin órganos del que hablan Gilles Deleuze y Félix Guattari, siguiendo a Antonin Artaud.

> «El arte no reconstituye “un” cuerpo, al contrario, repluraliza lo que había unificado el platonismo»[393].

El cuerpo se hace errante, del mismo modo que el sujeto que se ha desembarazado de la subjetividad para convertirse en subjetividad pura —o siguiendo el budismo zen, el Sí-mismo—, una promoción de (la) nada; un centro que no obstruye la experiencia. La música es para Charles el testimonio de este errar, y la estética como práctica afirmativa sigue el camino indicado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, donde a través del pensamiento trágico se muestra la identidad de la música y la filosofía.

---

392 En este sentido, Charles se aleja de Adorno, quien había definido la música como fuerza productiva en su *Philosophie der neuen Musik* y en «Vers une musique informelle» enunciaba que la estética no debía dejarse dictar su contenido por la filosofía, ni adoptar el método empirista y descriptivo de la ciencia, haciendo de la reflexión de la experiencia musical su propio medio y haciendo del objeto de esta reflexión un campo de fuerzas a descifrar. Para Charles, el filósofo alemán se mantiene en la teoría y no llega a alcanzar ese poder de producción de la música que ya había sido desvelado por Nietzsche, impidiendo así que la estética pueda configurarse como forma de vida. Cfr. D. Charles (1978), variación X, *op. cit.*, p. 236.

393 «L’art ne reconstitue pas “un” corps, il repluralise au contraire ce qu’avait unifié le platonisme». D. Charles (1978), variación XXI, *op. cit.*, p. 251.

Música y an-arquía. Esta identidad que conduce a Charles a afirmar la estética como forma de vida se hallaba implícita en la conferencia antes citada, *Musique et an-archie*. En esta conferencia, centrada en la obra de John Cage, parte de la diferencia entre la música europea posterior a 1945 y la música norteamericana. La primera, con la generalización de la serie, habría adoptado una apariencia de rigor científico que conduciría, en palabras de Charles, a dominar y uniformizar la creación musical. La música norteamericana en cambio, siguiendo el ejemplo de Cage, se aprestaría a desligarse de todos los *archai*; de todas las dominaciones[394]. Para mostrar el modo en que esto se hace posible, Charles expone la crítica al dualismo que lleva a cabo el músico norteamericano, tanto en su música como en su pensamiento. La discusión que sigue a la conferencia da buena cuenta de las dificultades que su propuesta encuentra. De entre las distintas intervenciones, nos centraremos en la del músico Pierre Schaeffer quien, precisamente por sus reticencias, percibe que la conferencia de Charles no se reduce a la sola teoría y abarca cuestiones vitales.

Schaeffer interviene en el debate porque, como él mismo afirma, le parece un deber intelectual hacia alguien que estima. Según Schaeffer, Charles habría sido seducido por el canto de sirenas cageano y lo peor es que, en su calidad de profesor, estaría seduciendo además a sus alumnos. El contenido de lo expuesto por Charles y, por ende, las formulaciones de la música norteamericana encarnadas en la figura de Cage, le parecen peligrosas. Pero, ¿qué contiene ese discurso que Schaeffer llega a calificar de terrorismo intelectual? Su exposición no deja lugar a dudas:

> «Cuando hay una relación sujeto-objeto, se sabe de lo que se habla; cuando no existe no se sabe de lo que se habla [...] Usted dice: la relación entre lo que es dado a percibir y lo que es percibido no existe. Pero, ¿qué pasa entonces? No se hace nada más que percibir. Lo que pasa, en efecto, y es en eso que la exposición de la tendencia de Cage se vuelve interesante como síntoma del mundo contemporáneo. Es verdad que eso corresponde a numerosas grandes corrientes: una corriente del nihilismo absoluto, de "liberación" entre comillas [...] Entonces, he aquí el verdadero problema, ese que a mí me hubiera gustado que se tratara: ¿por qué pasa eso en este momento sobre este sagrado planeta? [...] De ello el problema moral y social, porque vuelvo a eso, no se puede hablar de estas cosas permaneciendo sobre el plano de la estética, de una manera indiferente y libre»[395].

394 Charles toma el término *an-archie* de Lévinas, lo que le vale la objeción de Lyotard que no consideraba adecuado mezclar Lévinas con la actitud cageana. Cfr. D. Charles (2001), «Liminaire: Genèse de cet ouvrage», *La fiction de la postmodernité selon l'esprit de la musique*, *op. cit.*, p. 33.

395 «Tant qu'il y a une relation sujet-objet, on sait de quoi on parle; quand elle n'y est plus on ne sait plus de quoi on parle [...] Vous dits: le rapport entre ce qui est donné à percevoir et ce qui est perçu n'existe plus. Mais que se passe-t-il alors? On ne fait que percevoir. Ce qui se passe, en effet, et c'est en cela que l'exposé de la tendance de Cage redevient intéressant comme symptôme du monde contemporain. Il est vrai que cela correspond à plusieurs grands courants: un courant du nihilisme absolu, de "libération" entre guillemets [...] Alors, voilà le vrai problème, celui que j'aurais aimé qu'on traite: pourquoi est-ce que cela se passe en ce moment sur cette sacrée planète? [...] D'où le problème moral et social, parce que je reviens à cela, on ne peut plus parler de ces choses en restant sur le plan de l'esthétique, d'une manière indifférente et libre». P. Schaeffer, en «Musique et an-archie», *op. cit.*, p. 272. Recuérdese que Pierre Schaeffer (1910-1995) es el creador de la música concreta, que empieza su andadura en 1948, el año del primer *Concert de Bruits* en el «Club d'Éssai» de la radio de París.

Schaeffer, cual moderno Parménides, argumenta que no se puede estar al margen de la relación sujeto-objeto y, al mismo tiempo, llegar al conocimiento. Ciertamente, no puede alcanzarse un conocimiento supuestamente científico fuera de ese presupuesto. Referirse, como Charles lo hace, a una percepción plural y pluralista, a la promoción de la nada y lo posible, es comprendido por Schaeffer, no como una apuesta estética en sentido fuerte, sino como un síntoma del mundo contemporáneo, de ese nihilismo en el que teóricamente estamos inmersos. La liberación de la música y de la estética de sus *archai*, es para Schaeffer irresponsable y peligrosa. Schaeffer ha comprendido muy bien el problema. Una parte del arte de su tiempo se ha convertido en extraño a la moral, pero hay que puntualizar que sólo a cierta moral que quiere ostentar la preeminencia y mantener una jerarquía. Para Schaeffer, ser extraño a la moral es caer en el nihilismo absoluto. Para Charles, es liberar a la estética de ese enraizamiento en la subjetividad. Se trata de un trabajo continuo que procura un olvido activo. Charles no permanece indiferente sobre el plano de la estética, sino que al afirmarla como forma de vida, está designando el absoluto respeto por las virtualidades, por todo lo que puede acontecer cuando se ha realizado esa limpieza del oído.

Es la limpieza del oído la causa de que Schaeffer —que había creado un nuevo solfeo y formulado la noción de objeto musical— denuncie que entonces «no se hace nada más que percibir». Y es ésta también la causa de que él no tenga oídos para todo lo que surge una vez se ha realizado esa especial *katharsis*. Esta limpieza que tenía por objeto desenraizar la estética musical de la subjetividad moderna, encuentra en el olvido un instrumento privilegiado. El modo en que Charles plantea el olvido respecto a la subjetividad y la temporalidad permite no sólo entender esa distancia que se opera entre la música europea a partir de 1945 y una parte de la música norteamericana, sino también comprender en toda su extensión de dónde surge el enfado y la incomprensión de Schaeffer, que sigue siendo una postura extendida en el ámbito del pensamiento musical europeo.

Música y olvido. En 1976 Charles publica «La musique et l'oubli», que puede ser considerado como una respuesta a «Vers une musique informelle» de Adorno, aunque esta fuente no sea explícitamente citada[396].

La música informal es para Adorno una utopía estética en la que la música se habría liberado de las formas abstractas y establecidas que le han sido impuestas. Para Charles, sin embargo, la música informal es un hecho y designa aquellas

396 D. Charles (1976), *Traverses*, n.º 4. Retomado en D. Charles (1978), *Le temps de la voix, op. cit.* El texto de Adorno, cuyo título original es en francés, forma parte del curso dado en Kranichstein en septiembre de 1961. Fue publicado, corregido y aumentado, en los *Darmstädter Beiträge* en 1961. Charles conoce a Adorno en los cursos de verano de Darmstadt pero, como él mismo explica, a pesar de su interés por sus escritos se siente molesto por el dogmatismo que destila el filósofo alemán. Charles consagra un semestre del curso 1961-1962 a la *Philosophie der neuen Musik* de Adorno, justo antes de la aparición de la traducción francesa en ese último año.

músicas no estructuradas y que no pueden ser objeto de estructuración. Son las músicas que él califica como músicas del olvido. La diferencia entre las posiciones de Adorno y Charles radica en su distinta concepción del funcionalismo en música. La posición de Adorno, en opinión de Charles, se sustenta en la definición que a este respecto propone Leonard Meyer. Según esta definición, el funcionalismo en música se refiere a las implicaciones que un acontecimiento musical dado comporta en relación con otro acontecimiento musical, sea manteniendo el mismo nivel jerárquico o a otro nivel[397]. Estas implicaciones se convierten en categorías formales que tienen por función la articulación entre los sonidos. En consecuencia, la relación entre los sonidos se basa en la categoría de la causalidad y cualquier otra relación es rechazada. Ésta es la posición que sustenta Adorno:

> «Nada, en música, tiene el derecho de suceder a otra cosa sin ser determinada ella misma por la forma de lo que la precede, o, inversamente, sin hacer aparecer lo que precedía, retrospectivamente, como su propia condición»[398].

El pensamiento dialéctico del filósofo alemán no puede admitir que un sonido exista sin implicar a su vez a otro. Adorno se manifiesta de este modo contra el peligro de la falta de tensión en música, tal como se hacía explícito en algunas músicas. Esta falta de tensión la considera como una «debilidad psicológica» por parte de algunos compositores que, como Cage, han renunciado a ejercer un control sobre la organización sonora.

Lo que Adorno considera como debilidad psicológica, es el rechazo del yo que ha sido fundado sobre la memoria, el gusto y la emoción. Se trata del yo que aparece como enraizamiento de la estética moderna para Charles. La funcionalidad en la música, tal como es pensada por Meyer y Adorno, hace de la escucha un ejercicio de memoria orientado a establecer los nexos fijados en la composición. La tarea de la escucha es la de restituir esas implicaciones entre los sonidos. Para Charles, la música y la estética tiene que escapar a ese funcionalismo.

Siguiendo a Charles hay dos modos para huir de la funcionalidad en música y, por tanto, de introducir el olvido: distender los sonidos según sus diferentes parámetros (altura, tiempo, timbre, dinámica...), y aplicar a la música la repetición.

En el caso de las músicas repetitivas, como la de La Monte Young o el rock alemán de los años setenta, el modo en que el oyente las escuche hará que estas músicas sean consideradas funcionales o no. Así, si el oyente escucha las repeticiones

397 L.B. Meyer (1967), *Music, the Arts and Ideas*, Chicago: The University of Chicago Press, p. 296.

398 «Or rien, en musique, n'a le droit de succéder à autre chose sans être déterminé soi-même par la forme de ce qui précédait, ou, inversement, sans faire apparaître ce qui précédait, rétrospectivement, comme sa propre condition». Th.W. Adorno (1982), «Vers une musique informelle», *Quasi una fantasia*, París: Gallimard, p. 317. Trad. del alemán por J.-L. Leleu con la colaboración de O. Hansen-Love y Ph. Joubert.

como si constituyeran una figura, la música pasa a ser funcional. Si, por el contrario, escucha estas repeticiones como si establecieran un fondo, desaparece la funcionalidad. Como Charles explica, es la memoria la que determina la posibilidad del funcionalismo. Pero, como él mismo indica, cuando esto ocurre, la memoria y la escucha establecen una relación difícil en la que a menudo la escucha termina convirtiéndose en una escucha culpabilizada. Al transcurrir la música en el tiempo y ser ella misma creadora de temporalidad, la escucha a menudo no puede seguir todos los acontecimientos que implica el desarrollo musical. Se siente entonces perdida y culpable por su propia imposibilidad. Esto se hace particularmente evidente en la escucha de una polifonía. Para escuchar el recorrido de las distintas voces en una polifonía, sería preciso activar una suerte de escucha en perspectiva que cada vez se fijara, solamente, en una de las voces.

Esta escucha culpable es la que hace del olvido una negatividad. Sin embargo, como expone Charles, una gran parte de la música contemporánea propicia la positividad del olvido. La música realiza, entonces, el desplazamiento de la función de la memoria hacia el olvido. Este desplazamiento produce lo que puede ser considerado como un funcionalismo del olvido:

> «Según la perspectiva de un funcionalismo del olvido, un sonido no funcionaría más que como singularidad diferencial, autónoma, no ligada a otras singularidades; pero esta ausencia de nexo sería lo que permitiría al nexo establecerse con no importa cuál de estas otras singularidades. Este nexo de la ausencia de nexo, es la interpenetración sin obstrucción: positividad del olvido, a cuenta de toda memoria»[399].

La interpenetración sin obstrucción puesta en práctica en la música de Cage, aparece como la práctica que hace posible la positividad del olvido. Siguiendo la interpenetración sin obstrucción, cada sonido es un centro que puede entrar en relación con cualquier otro sonido. No hay, pues, una jerarquía que determine las buenas o malas relaciones, sino que todos los sonidos son singularidades que no predeterminan ninguna orientación. Para el músico norteamericano, la separación radical supone la posibilidad de unión. Esta unión no es una síntesis, sino un contacto gracias al cual los sonidos se mantienen en sí mismos. Cage libera al oyente de la obligación de ejercer la memoria y muestra que el instante musical no es jerárquico sino que puede ser placentero y nómada. Por ello, Cage es, para Charles, el primer gran músico del olvido[400].

---

399 «Selon la perspective d'un fonctionnalisme de l'oubli, un son ne fonctionnerait qu'en tant que singularité différentielle, autonome, non reliée aux autres singularités; mais cette absence de lien serait ce qui permettrait au lien de s'établir avec n'importe laquelle de ces autres singularités. Ce lien de l'absence de lien, c'est l'interpénétration sans obstruction: positivité de l'oubli, au rebours de toute mémoire». D. Charles (1976), *Le temps de la voix, op. cit.*, p. 263.

400 Cfr. D. Charles (1978), *Gloses sur John Cage*, París: Desclée de Brouwer, reed. 2002, p. 277.

El olvido positivo que hace de cada sonido un centro no conduce a una escucha pasiva en la que, sencillamente, el oyente se abandona. El oyente forma parte de la música al escucharla, pero su escucha no tiene por objeto la afirmación de una subjetividad. El olvido positivo activa una deconstrucción de la memoria que se aleja, por ejemplo, del elogio de la amnesia de Pierre Boulez, o del abandono que imputa Adorno a estas músicas[401].

Si la escucha de la memoria hace del instante —siguiendo la noción aristotélica del tiempo— el punto de referencia que permite hacer análogos tiempo y movimiento, así como la subordinación del movimiento al tiempo, la escucha del olvido requiere un oído nómada. Este oído hace proliferar el instante al no asignarle un punto establecido en una línea temporal.

Para Charles, la escucha de la memoria conduce a un sentido políticamente extensivo del tiempo, mientras que la del olvido lleva a un sentido intensivo del tiempo[402]. Se trata de vivir el tiempo con intensidad. En el instante que prolifera, el oyente no puede hacer de su oído un ojo que ve el recorrido. Por ello, las músicas del olvido no afirman la subjetividad sino que, como explica Charles, la hacen estallar para hacerla proliferar, tal como sucede por ejemplo en la música popular, música de masas abierta a los desbordamientos de las subjetividades de grupo. Unas subjetividades que no están cerradas sobre sí mismas y aparecen como nómadas[403].

> «La función de la música hoy es entonces *vital*: la música es la anti-memoria. En términos deleuzeanos/guattarianos: la funcionalidad de la música puede ser "buena" si es la de la liberación de los flujos sonoros moleculares, por oposición a las grandes máquinas molares de la era industrial»[404].

Las músicas del olvido implican una molecularización de la música y del sujeto. Su funcionalidad, como se ha indicado, es un flujo de singularidades. Pero como explica Charles, esta funcionalidad no concuerda con el conocimiento de la máquina deseante que funciona en nosotros y que, según *L'Anti-Oedipe*, da forma a nuestro organismo. La referencia a Deleuze y Guattari exige ir más lejos, encontrar

---

401 Cf. Th.W. Adorno, *op. cit.*, p. 338, y P. Boulez, «Éloge de l'amnésie», *Musique en Jeu,* n.º 4, 1971. Retomado en P. Boulez (1982), *Points de repère*, Jean-Jacques Nattiez (éd.), París: Christian Bourgois / Seuil.

402 D. Charles (1976), *Le temps de la voix*, *op. cit.*, p. 265. Como explica Charles, este olvido fue tematizado por Nietzsche, particularmente en su *Genealogía de la moral* que, para él, constituía el pivote perceptivo de las músicas repetitivas, tal como le explicó primero a Deleuze —con quien prepara su comunicación en el coloquio de Milwaukee, *New Music-Utopia and Oblivion*— y después se mostró en su obra *Musik und Vergessen*, donde se retoman los temas tratados en su texto «La musique et l'oubli».

403 *Ibíd.*, p. 266.

404 «La fonction de la musique aujourd'hui est donc *vitale*: la musique, c'est l'anti-mémoire. En termes deleuziens/guattariens: la fonctionnalité de la musique peut être «bonne» si elle est celle de la libération des flux sonores moléculaires, par opposition aux grandes machines molaires de l'âge industriel». *Ibíd.*, p. 268.

el modo en que la función y la estructura no se opongan sino que se articulen. Esto se hace posible si comprendemos que las músicas del olvido no son las únicas que pueden conducir a esa «buena» funcionalidad. Las músicas de la memoria son capaces también de producir funcionalidades a-significantes que pueden ser interpretadas de un modo intensivo y no extensivo. En consecuencia, no hay algo así como un monopolio de la «buena» funcionalidad. Se puede aplicar la memoria a las músicas del olvido o músicas moleculares, y también el olvido a las músicas de la memoria o músicas molares.

Este olvido positivo contribuye activamente a la transformación del paisaje que Charles dibuja en su estética musical. El olvido, la crítica al enraizamiento de la estética en la subjetividad moderna y la neutralización de los *archai* que regulaban el hacer y el pensar la música, dan cuenta de las herramientas que Charles pone en obra para pensar la música. Con estas herramientas, lleva a cabo ese nuevo enraizamiento nómada que conduce a una poética de la multiplicidad.

III

> «¿Qué sería, en música, la aportación de una "verdadera" poética de la multiplicidad?».
>
> DANIEL CHARLES

A modo de cadencia. La poética de la multiplicidad es aquella que salvaguarda la unicidad de cada acontecimiento inventando para ello un tiempo y un espacio inédito. Con ello, se promueven para Charles nuevas dimensiones estéticas y se abre la posibilidad de alcanzar lo que Ernst Bloch denominaba «utopías concretas»[405].

Como se expone en otro lugar: «Si el olvido es una afirmación, no es lo otro de la utopía, sino el centro de la práctica utópica en música y en las artes performativas de hoy»[406].

La transformación de la estética musical normativa en esta poética de la multiplicidad es el gran legado que ha dejado Charles. Se trata de un legado que no tiene por objeto su sedimentación en escuela o en sistema. Las herramientas que Charles ha forjado no someten, sino que, al contrario, crean un espacio que dota de libertad a todo aquel que se acerca a ellas. Por ello, lejos de constituir una escuela, los trazos

405 Cfr. D. Charles, «Pour une poétique de la multiplicité», *Musiques nomades*, *op. cit.*, p. 124.

406 «If Oblivion is an affirmation, it is not the Other of Utopia, but the core of utopian practice in music and performing arts today». D. Charles (1977), «New Music: Utopia and Oblivion», en M. Benamou y Ch. Caramello (eds.), *Performance in Postmodern Culture*, Milwaukee: University of Wisconsin, p. 119.

de este paisaje inédito de la estética musical se pueden rastrear en trabajos aparentemente dispares —en cuanto a sus centros temáticos—, como los de Eero Tarasti, Marta Grabocz, Christine Esclapez o el quehacer de quien escribe estas líneas. Y es que la poética de la simultaneidad de Charles nos enseña a pensar la música con todos sus ruidos, los de fondo y los de forma, y a comprender que la estética musical puede ser una forma de vida.

Bibliografía de Daniel Charles

Libros

(1968) *La pensée de Xenakis*, París: Boosey and Hawkes ed.
(1976) *Pour les oiseaux. Entretiens de John Cage avec Daniel Charles*, París: P. Belfond (reed. París: L'Herne, 2002). Obra traducida al alemán, inglés, español, italiano y japonés. En español: J. Cage (1981), *Para los pájaros. Conversaciones con Daniel Charles*, Caracas: Monte Ávila.
(1978) *Gloses sur John Cage*, París: U.G.E., col. «10/18» (reed. *Gloses sur John Cage* seguido de *Gloses sur Meister Duchamp*, París: Desclée de Brouwer, 2002). Obra traducida al japonés.
(1978) *Le temps de la voix*, Michel Bernard (ed.), París: J.-P. Delarge, col. «Corps et Culture».
(1979) *John Cage oder die Musik ist los*, Berlín: Merve Verlag (trad. al alemán Eberhard Kienle).
(1984) *Sur la route du sel*, París: Brunidor (en colaboración con el escultor Baudin).
(1984) *Musik und Vergessen*, Berlín: Merve Verlag.
(1987) *Poetik der Gleichzeitigkeit*, Berna: Benteli Verlag.
(1989) *Zeitspielraume. Performance Musik Aesthetik*, Berlín: Merve Verlag.
(1994) *Musketaquid John Cage. Charles Ives und der Transzendentalismus*, Berlín: Merve Verlag.
(1998) *Musiques nomades*, escritos reunidos y presentados por Christian Hauer, París: Kimé.
(2001) *La fiction de la postmodernité selon l'esprit de la musique*, París: PUF, col. «Thémis-Philosophie».

Artículos (selección)

(1965) «Entr'acte: "Formal" or "Informal" Music?», *The Musical Quaterly*, vol. LI, n.° 1, Nueva York: Schirmer ed.

(1965) «Xenakis aujourd'hui», *Revue d'Esthétique*, t. XVIII, fasc. III-IV.
(1966) «Nature et silence chez John Cage», Actas del XIII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Ginebra, La Baconnière, Neufchâtel.
(1967) «Sur l'objet musical», *Revue d'Esthétique*, t. XX, fasc. II-III.
(1970) «Commentaire sur dix jeunes compositeurs», *Musique en Jeu*, n.° 1.
(1971) «Les «Sonates et Interludes» de John Cage», ««Cinq oeuvres superposées» de John Cage» y ««Musicircus» de John Cage», *Musique de Tous les Temps*, número especial sobre John Cage.
(1972) «Relire Adorno», *Musique en Jeu*, D. Charles (ed.), n.° 7.
(1973) «La musique et l'écriture», *Musique en Jeu*, D. Charles (ed.), n.° 13.
(1975) «Mikel Dufrenne et l'idée de nature, hommage à Mikel Dufrenne», *Vers une esthétique sans entraves*. *Mélanges Mikel Dufrenne*, París: U.G.E., «10/18».
(1977) «New Music: Utopia and Oblivion», M. Benamou y Ch. Caramello (eds.), *Performance in Post Modem Culture*, Madison (Wisconsin): Coda Press.
(1978) «La paume (de) la dent», *Musik Konzepte*, número especial sobre John Cage, trad. al alemán de Heinz Klaus Metzger.
(1979) «Beyond Nihilism», R. Berger (ed.), *Youth Attack on Values*, Nueva York: International Cultural Foundation.
(1980) «Music, Voice, Waves», *The Myths of Information: Technology and Post.*
(1981) «La Musique et la Danse», M. Dufrenne y D. Formaggio (eds.), *Trattato di estetica*, vol. II (*Teoria*), Milán: Mondadori.
(1982) «Au delà de l'aléa», *Traverses*, n.° 24.
(1982) «La Performance comme méthode d'éveil», *Catalogue de la Biennale de Paris*, Grand Palais.
(1983) «Musica y postmodernidad», Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
(1986) «Music and Technology Today», R. Berger y Ll. Eby (eds.), *Art and Technology*, Nueva York: Paragon House.
(1987) «Son et Temps», *Semiotica*, n.° 66.
(1987) «ZAJ, ou la Splendeur du vide», *Buades*. *Periódico de Arte*, *dossier* ZAJ, trad. al español de Esther Ferrer.
(1987) «Heidegger on Music and Hermeneutics Today», Actas del Jr Symposium de Filosofía de la Música de Helsinki, Universidad de Helsinki.
(1987-1988) «Poétique de la simultanéité», «Éloge de l'alphabet» y «Alla ricerca del silencio perduto», *Revue d'Esthétique*, n.° 13-14-15, nueva serie (número especial triple sobre John Cage).
(1991) «Un soffio per nulla, osservazion su Heidegger e Cage», G. Vattimo (ed.), *Filosofia'90*, Bari: Laterza, Biblioteca di Cultura Moderna.
(1992) «John Cage et le visuel. L'écoute poétique selon John Cage», J.-Y. Bosseur (ed.), *Le sonore et le visuel. Intersections Musique /Arts plastiques aujourd'hui*, París: Dis Voir.

(1992) «Für John Cage», *MusikTexte*, n.° 4b 47.
(1993) «De linearizing Musical Continuity», R. Kostelanetz (ed.), *Writings about Cage*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
(1995) «Musique, visage, silence», *Revue d'Esthétique*, n.° 28.
(1997) «Musiques nomades», M. Grabocz (ed.), *Modèles dans l'art. Musique, peinture, cinéma*, Estrasburgo: Presses Universitaires de Strasbourg.
(1998) «La philosophie et les arts plastiques», J.F. Mattéi (ed.), *Encyclopédie philosophique universelle*, t. IV (*Le discours philosophique*), París: PUF.
(2000) «Musique, Expression, Liberté», R. Barbanti y C. Fagnard (eds.), *L'art au XX siècle et l'utopie*, París: L'Harmattan.
(2003) «Herméneutique musicale et cosmologie», M. Salomos (ed.), *lannis Xenakis, Gérard Grisey: la Métaphore lumineuse*, París: L'Harmattan.
(2003) «About Some Shattered Patterns in Music and Visual Arts. From Landscape to Soundscape Revisiting the Ryôan Ji», *Cycnos*, vol. 20, n.° 2.
(2005) «Le corps et la voix», *Dictionnaire du corps*, París: PUF.
(2007) «De Heidegger à Tarasti», M. Grabocz (ed.), *Sens et signification en musique*, París: Hermann.
(2008) «Au delà du "Coup de dés"», *Zeppelin 2008: El Sonido en la Cueva*, Barcelona, Orquestra del Caos.

Bibliografía secundaria seleccionada

Homenajes (coloquios, conciertos, escritos, por orden cronológico):

Bach, M. (2005), *Le revenant*. Estreno de *5 Pitches, 13 Notes* para violoncelo con arco curvado, obra dedicada a Daniel Charles, MANCA Festival, Niza.
Pardo, C. (2006), «De la música como invitación a la nobleza», entrevista con Daniel Charles, *Zehar, Revista de Arteleku*, n.º 59 (en español, euskera e inglés). Trad. del francés al español por Carmen Pardo. Consultable en: dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda...
CIRM (2008), *Un dernier homage*, Niza.
Morey, M. (2008), «Daniel», *EXIT EXPRESS, Revista de Información y Debate sobre Arte Actual*, n.º 38.
Pardo, C. (2009), «Del tiempo suspendido. A la memoria de Daniel Charles / On the Time Suspended», en *John Cage*, Castellón: Espai d'art contemporani de Castelló.
Schwartz, F. (2009), *Kinda' Cagey-y 2: in memoriam Daniel Charles*, Teatro Asolo, Sarasota (Florida).

(2009) *Penser avec Daniel Charles*, Coloquio International organizado por Carole Talon-Hugon y Eveline Caduc en el Musée National Marc Chagall, con la colaboración de la Universidad de Nice-Sophia Antipolis, el C.R.H.I. (Centre de Recherche en Histoire des Idées), la Universidad París-I Sorbonne y el UMR Esthétique des Arts Contemporains.

(2010) *L'expression de l'utopie et la musicologie*, Coloquio Internacional en homenaje a Daniel Charles (1935-2008), organizado por Christine Esclapez y Jean-Marie Jacono, Département de Musique et Sciences de la Musique, Université de Provence (Aix-Marseille 1) y en colaboración con el Festival Hors les Murs Nuit d'Hiver #8 /Barok, les formes de l'improvisé GRIM (Groupe de Recherche et d'Improvisation Musicales), Marsella.

(2010) «Daniel Charles et les mondes multiples», *Nouvelle Revue d'Esthétique*, n.º 5.

GRABOCZ, M. (ed.) (2012) *Livre-hommage à Daniel Charles* (en curso de publicación).

Página web elaborada por Christophe Charles: home.att.ne.jp/grape/charles/

Capítulo XVI
Peter Szendy: El oído de la filosofía
Gerard Vilar

I

Peter Szendy es una *rara avis* en el mundo de la filosofía, incluso tratándose de filosofía francesa, porque es uno de los escasos pensadores que ha venido dedicándose sistemáticamente a la música, uno de los campos de la reflexión más difíciles e ingratos para cualquier pensador. Nacido en París en 1966 aunque de ascendencia húngara, Szendy tuvo una formación musical típicamente centroeuropea, además de haber estudiado filosofía, lo cual le ha permitido, amén de dedicarse a las cuestiones de la filosofía de la música y la musicología, hacer sus incursiones en el campo de la creación, la dirección y la investigación. Enseñó al comienzo de su carrera, entre 1998 y 2005, en la Universidad Marc-Bloch de Estrasburgo como colega de Jean-Luc Nancy y de Philippe Lacoue-Labarthe, pensadores que indudablemente influirían en su pensamiento. Un puesto muy importante en su vida fue el de consejero editorial del IRCAM de 1994 a 2001. En este célebre centro, creado por Pierre Boulez a instancias del presidente Georges Pompidou, Szendy entró en contacto con muchos de los compositores más importantes de los últimos 20 años y desarrolló una importante actividad editorial que se puede constatar en los diversos *Cahiers de l'IRCAM* que editó. Además ha recopilado, traducido y publicado textos de Béla Bártok, Tristan Murail, Brian Ferneyhough, Emmanuel Nunes, György Kurtág y Georges Aperghis. En la actualidad es *maître de conférences* en la Universidad de París X (Nanterre) y consejero de programas de la Cité de la Musique. En su faceta creativa le conocemos como autor de libretos de óperas y de obras vocales como *Avis de tempête* de Georges Aperghis estrenada en octubre de 2004 en la Opéra de Lille, con el Ensemble Ictus, y *Perspectivae sintagma II* de Brice Pauset estrenada en abril de 2001 en el IRCAM con el Ensemble Recherche.

El reconocimiento le vino a Peter Szendy por la publicación en 2001 de su libro *Écoute: une histoire de nos oreilles*, que iba precedido de un prólogo de Jean-Luc Nancy con el título de «Ascoltando». Este libro, traducido a diversas lenguas, entre ellas el español (en 2003) y el inglés (en 2008), intenta desarrollar, desde una

reflexión acerca de la escucha de la escucha, una concepción de corte posmoderno —o deconstruccionista, si se prefiere— de la recepción musical por oposición a las concepciones clásicas romántica y modernista. Este trabajo tuvo continuación en otros donde intenta analizar la escucha desde el concepto de cuerpo (*Membres fantômes*, 2002) en forma de una organología, y desde el concepto de poder (*Sur écoute: esthétique de l'espionnage,* 2007), donde intenta desarrollar a partir de Foucault y Deleuze una arqueología de la *sobreescuha* como vigilancia. Tras *Escucha*, la obra que le ha proporcionado cierta popularidad nacional e internacional es el librito *Tubes: la philosophie dans le juke-box* (2008), traducido en España por Miguel Morey y Carmen Pardo con el título *Grandes éxitos* y en inglés como *Hits*. Esta obra ha sido muy comentada en todos los medios musicales y de la cultura pop y se ha convertido en una obra de referencia sobre el tema. Sus reflexiones musicales se han desplegado, sin embargo, no sólo en medios académicos e institucionales como el IRCAM, sino también en los medios de comunicación como revistas —recomendables son sus artículos en la revista *Vacarme*— o en la prensa —el periódico *Libération*, por ejemplo.

Por otra parte, Peter Szendy ha trabajado también otras líneas de reflexión. Una de ellas tiene que ver con algunos elementos de la lectura y el lenguaje. Por lo menos habría que citar dos. Primero, su trabajo sobre la lectura de la lectura, inspirado en el modelo desarrollado en *Escucha*, publicado en 2004, *Les prophéties du texte-Léviathan: lire selon Melville*, que luego sirvió de base para el libreto de la ópera multimedia de Aperghis *Avis de tempête* antes citada. Y, segundo, más recientemente, ha trabajado sobre la puntuación en música y en literatura, en un curso en la Universidad de Princeton en otoño de 2011, aunque todavía no disponemos de ningún texto. Este mismo año publica sus reflexiones sobre Kant y los habitantes de otros planetas, *Kant chez les extraterrestres: philosofictions cosmopolitiques*, un ensayo donde acerca al sesudo filósofo de la razón a uno de los temas estrella de la cultura pop —la ciencia-ficción— con el fin de desarrollar su idea de las *filosofic-ciones* en un acercamiento a lo que se denomina *pop philosophy*. Por último, hay que reseñar que su influencia en el mundo de la música y las artes es creciente, se puede constatar de un modo palpable. Así, en 2010 François Quentin comisarió para la galería Xippas de París una interesante exposición colectiva sobre *Miembros fantasmas: Variaciones sobre un tema de Peter Szendy*.

II

Alain Badiou ha tratado de distinguir la filosofía francesa de las últimas décadas como un proyecto de exploración, creación e invención, como una «aventura filosófica», más que como un trabajo conceptual de explicación y análisis de concep-

tos[407]. Apenas podríamos encontrar una mejor caracterización para la filosofía de Peter Szendy y su aventura creativa por territorios poco explorados y sin demasiados prejuicios. Como ocurre con la mayoría de los filósofos franceses cuesta entender a la primera lo que está diciendo, a veces descoloca su desparpajo para hacer asociaciones inauditas y metáforas extrañas. Sin embargo, es uno de los pensadores ya relevantes de la generación de los nacidos en los sesenta. Aunque muchos son sus temas, inevitablemente hay que abordarlo por el que es más conocido, por su reflexión sobre la escucha musical. En este sentido se le puede considerar uno de los pioneros del *auditory turn* de los estudios musicales, esto es, del desplazamiento hacia el lado de la recepción de la música, prácticamente ignorado en las ciencias de la música con pocas excepciones hasta muy recientemente. En la contraportada de su libro *Escucha*, resumiendo los motivos de su reflexión, Szendy escribe: «La escucha es, tal vez, la actividad más discreta que existe. Apenas es una actividad: una pasividad podríamos decir, una manera de estar ocupado que parece destinada a pasar desapercibida. No se oye a alguien que escucha. Sin embargo, he soñado una arqueología de nuestras escuchas musicales: una historia de nuestros oídos de melómanos, de obsesos por las melodías de todo tipo. He querido saber de dónde proceden estos oídos que llevo conmigo. ¿Cuál es su edad? ¿Qué debo, qué puedo hacer con ellos? ¿A quién se los debo? Por eso he investigado todas las pistas posibles»[408]. La atención a los problemas teóricos relacionados con la recepción de la música, como en general a la recepción del resto de las artes, es un fenómeno relativamente reciente vinculado a la democratización de la cultura que ha tenido lugar en las últimas décadas. Es cierto que algunos de los grandes clásicos del pensamiento, como Platón y Aristóteles, ya atendieron a esta dimensión fundamental de los fenómenos artísticos. Es bien conocida la posición platónica contra la autonomía de la música y de las demás artes por sus eventuales efectos corruptores en los jóvenes o inductores de conductas inmorales en general, efectos ante los cuales proponía la exigencia de sometimiento de la música a la ética. Y Aristóteles hizo girar una buena parte de sus reflexiones sobre la filosofía del arte en torno a la categoría de *catarsis*, centro de una teoría de la recepción en ciertas artes como la tragedia. Hasta el Romanticismo, sin embargo, no hubo nuevas aportaciones significativas al conocimiento de los fenómenos en torno a la recepción de la música. Ni tan siquiera Kant o Hegel aportaron gran cosa que mencionar. El primero, en particular, la detestaba en general y sólo era condescendiente con las marchas militares. Los románticos, por el contrario, tuvieron a la música en el centro de su modelo estético, esa expe-

407 A. Badiou (2010), «Los aventureros del concepto. Panorama de la filosofía francesa contemporánea», *La filosofía, otra vez*, Madrid: Errata Naturae, pp. 77-91.

408 P. Szendy (2001), contraportada. Este texto no aparece en la edición española, que prefirió poner un fragmento del texto de Nancy.

riencia emocional de éxtasis-revelación-salvación. «La música es la más romántica de las artes, de hecho la tentación es decir que es la única verdaderamente romántica», escribió E.T.A. Hoffmann[409]. La buena música *debía* transportar emocionalmente hacia la verdad infinita. El concepto filosófico de esta experiencia fue expuesto magistralmente por Schopenhauer por primera vez y, a través de Nietzsche y Wagner, todavía llega hasta nuestro presente, en que el concepto romántico de arte sigue resistiéndose a desaparecer tras varias décadas de postmoderna agonía. El siglo xx y la modernidad artística trajeron consigo una evolución del concepto romántico en forma de vanguardia. La recepción vanguardista era aún más normativa que la romántica, puesto que ésta no era elitista en su definición y, de hecho, con la prefiguración debida a Wagner, dio lugar a la cultura de masas. La recepción de la música vanguardista del siglo xx, desde Schönberg fue impopular y, en general, los músicos no se preocuparon en absoluto del público y de la recepción de sus obras. «¡Tanto peor para ellos si no se enteran ni les gusta! ¡Que maduren!», era la posición más extendida entre músicos y expertos[410]. Éstos se dedicaron mayoritariamente a comprender las obras, su lógica, su relación con el pasado, etc., despreciando en general la cuestión de la recepción salvo para acusar a las audiencias de paletas, alienadas o reaccionarias. Sólo Adorno, en su última época, tras su vuelta en los años cincuenta a Alemania después de la Segunda Guerra Mundial, intenta pensar un poco más a fondo el asunto, aunque no puede evitar la fuerte normatividad de su posición fundamentalista de vanguardia, defensora de un concepto fuerte de obra y de su prioridad (*Vorrang*). La crítica de las posiciones de Adorno será uno de los puntos de partida significativos de Peter Szendy en su filosofía de la música en general y en sus reflexiones sobre la escucha en particular[411]. Durante su estancia en EE.UU. en los años cuarenta y primeros cincuenta[412], Adorno acuñó el concepto de «audición estructural» (*strukturellen Hörens*) como máximo referente normativo de lo que debería ser una audición correcta de la música. Este concepto, nunca plenamente profundizado, fue empleado regularmente en sus textos de los años sesenta. El único lugar donde encontramos cierto desarrollo del mismo es en su *Introducción a la sociología de la música* de 1962, en la sección en la que expone su tipología de las formas de audición[413]. Adorno esboza ahí el concepto de escucha o audición estructural como aquélla absolutamente adecuada, que no es otra que la escucha del experto, el cual «sería el oyente plena-

409 E.T.A. Hoffmann (1814), «Beethovens Instrumental-Musik», *Kreisleriana,* 4.

410 Paradigmáticas son las palabras de A. Schönberg en una carta del 23 de marzo de 1918 sobre la consideración que se le debe al oyente: «Tengo tan poca por él como él la tiene por mí. Sólo sé que existe y que, a pesar de que es "indispensable" por razones acústicas (puesto que una sala vacía no suena bien), me molesta».

411 Szendy (2001), cap. IV.

412 T.W. Adorno (1973), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp, vol. 10.2, p. 715.

413 T.W. Adorno (2009), *Obra completa*, vol. 14, Madrid: Akal, cap. I, pp. 177-197.

mente consciente, al que por lo general nada se le escapa y el cual rinde cuentas al mismo tiempo de lo escuchado en cada instante»[414]. Naturalmente, este colectivo de expertos es básicamente el de los profesionales que dominan la técnica y el lenguaje musical. Como no se puede hacer de todos los oyentes unos expertos, Adorno admite inmediatamente, junto al oyente experto, al que llama *buen oyente*. «Éste también escucha más allá de lo aislado musicalmente; hace efectivas las conexiones espontáneamente, enjuicia con fundamento y no según meras categorías de prestigio o la arbitrariedad del gusto. Pero no es consciente de las implicaciones técnicas y estructurales, o no lo es plenamente. Comprende la música como se comprende la propia lengua, aunque no se sepa nada o muy poco de su gramática y de su sintaxis, y es poseedor inconsciente de la lógica musical inmanente»[415]. Un modelo para este tipo de buen oyente lo proporciona, según Adorno, el barón de Charlus, que Marcel Proust hace aparecer en el mundo de Guermantes. Desgraciadamente, este tipo de oyente es cada vez más escaso, disminuye con el incremento del número de toda suerte de oyentes de música, y amenaza con desaparecer con la victoria de los principios intercambio y rendimiento. El buen oyente es un producto de la burguesía culta europea a la que el propio Adorno pertenecía. De modo que los siguientes cinco tipos de oyente no serán más que escalones sucesivos de descenso en una decadencia o degeneración de la auténtica capacidad de escucha hacia la perfecta incapacidad. Por orden de degradación: el *consumidor cultural*, que es el fetichista que colecciona discos, respeta la música como un bien cultural en sí mismo, rechaza la música de vanguardia y se las da de *connaisseur*, aunque es conformista y convencional; el *oyente emocional*, que es el que oye fundamentalmente para activar mecanismos emocionales y de estado de ánimo, como el típico fan de Tchaikosvky que, inevitablemente, tiende al *kitsch*; el oyente estático-musical u *oyente resentido,* esto es, aquel que rechaza la vida musical oficial para refugiarse dogmáticamente, por ejemplo, en el pasado —especialmente la música antigua y barroca—, o en el jazz, y defender su autenticidad frente al *business* y el espectáculo; el *oyente entretenido*, el que escucha la música como entretenimiento y que es la figura de oyente mayoritaria en la cultura posterior a la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo el que escucha música mientras trabaja; y, finalmente, el *oyente indiferente*, no musical o *antimusical,* categoría en la que Adorno reúne a aquellos que por razones biográficas no tuvieron acceso a la música o padecieron algún trauma incapacitador.

Para Adorno esta tipología normativa, de todos modos, tendía a desdibujarse por el centro. Así, afirmaba: «está claro que lo que ocurre es una polarización de la

414 *Ibíd.*, p. 180. Este concepto se desarrollará también en otros textos posteriores, especialmente en *El fiel correpetidor* (2007), *Obra completa*, Madrid: Akal, y en *Impromptus* (2008), *Obra completa*, vol. 17, Madrid: Akal, pp. 181-200 y 319-324.

415 *Ibíd.*, p. 182.

tipología hacia los extremos: según la tendencia, hoy uno lo entiende todo o no entiende nada»[416]. Leído 50 años después, tras la explosión del mundo musical, el final de las vanguardias y a la vista del vigor de la cultura musical, al concepto de una «escucha estructural» adorniana Peter Szendy quiere contraponerle cargado de razón un concepto antidogmático y antifundamentalista de lo que denominará «escucha plástica». Para ello emprende algo así como una deconstrucción de ese concepto normativo producido históricamente por la vanguardia, pero que ya no se corresponde con la cultura del presente. El camino, desde el punto de vista teórico, pasa por cuestionar el concepto de obra en tanto que objeto. Las obras no son datos objetivos a partir de los cuales medir la adecuación de una escucha, toda obra puede admitir varias escuchas y no hay una escucha correcta. Eso es lo que no admite la estética de Adorno, pues presupone un concepto cerrado de obra que incluye su escucha normativa, algo que tras décadas de nuevos estudios hoy resulta inaceptable[417]. Con el fin de mostrar la falsedad de dicho concepto, Szendy aborda el problema de la escucha desde varios frentes distintos, pero que convergen, en una misma operación de plausibilización del concepto de «escucha plástica» como algo más que un comodín vacío. Tres son, básicamente, las vías que Szendy aborda para llegar a su objetivo, todas ellas formas de apropiación de la música, a saber: en primer lugar, la revisión de la historia de la constitución de los derechos de autor y su contrapartida, los derechos del oyente; la revisión del derecho de los arreglos, las transcripciones y las versiones; y, en tercer lugar, la historia de los derechos de reproducción que se ha hecho tan importante desde que se inició la *fonogramatización* de la música en general. Así, a través de las cuestiones planteadas por la copia, la reescritura y la propia escucha, se esboza una historia de las formas de apropiación de la música que apuntan hacia una historia crítica del oído melómano. Esta empresa recuerda las operaciones de Foucault o de Rancière a la búsqueda de regímenes *a priori* constituidos históricamente para la reproducción de la subjetividad, la producción del conocimiento, y demás, aunque Szendy no es un historiador, y en sus trabajos se echa en falta ese duro trabajo en archivos y bibliotecas que confiere a la obra de Foucault su impresionante solidez. En cualquier caso, su búsqueda de la genealogía del *régimen de escucha* moderno resulta ser, a un tiempo, y al menos en parte, una genealogía del concepto de obra musical. Esta genealogía se despliega como una suerte de criminología de la escucha[418] y, a la vez, de una polemología de la misma[419].

---

416 *Ibíd.*

417 Un momento importante de este proceso de ilustración, citado por el propio Szendy, lo constituye el libro de Lidya Goehr (1992), *The Imaginary Museum of Musical Works*, Nueva York: Oxford U.P.

418 Szendy (2001), trad cast., p. 32.

419 *Ibíd.*, p. 49.

Para abordar la revisión de la historia de la constitución de los derechos de autor y su contrapartida, los derechos del oyente, nada mejor que centrase en el fenómeno del *plagio*, sus transformaciones en el curso del tiempo, y el correlativo deber de autenticidad. La primera ley sobre el *copyright* o los derechos de autor se remonta a la Inglaterra postrevolucionaria, con el *Statute of Anne* de 1710, y a la Francia igualmente postrevolucionaria con los decretos de 1791 y 1973. Las estaciones siguientes serán los años 1757, con la introducción de la categoría de robo musical; 1841, cuando un tribunal francés confirma que los derechos son iguales para todas las obras musicales; y 1853, con la decisión de otro tribunal francés de proteger los derechos de autor en los escenarios. En estas sucesivas estaciones se ve cómo el concepto de obra musical se constituye a golpe de ley, una historia que continúa hasta el día de hoy. Pero para Szendy esta historia es la historia de una cosificación: «el carácter polémico de la escucha se acaba olvidando, desaparece ante la pretendida evidencia de los valores de autenticidad y auctorialidad. Ahora bien, esta desaparición de la polemología que siempre entumece nuestros órganos participa de un movimiento complejo en el que la fuerza crítica de la escucha, como la del arreglo, se ve restringida y negada»[420].

Precisamente en la historia de los arreglos también se ve este proceso de cosificación. Suele considerarse a los arreglistas como perpetradores de versiones de mala calidad, incluso imitaciones fraudulentas, de los clásicos para gran consumo, como James Last o Luis Cobos. También así pensaba Adorno. Pero esta visión olvida que los arreglos habían sido muy dignos, y necesarios, auténticos trabajos de firma. Liszt haciendo arreglos de Beethoven; Mahler, Schönberg, Webern o Busoni haciéndolos de Bach; Schönberg de Brahms, Berio de Schubert y un largo etcétera. Los arreglos, en forma de transcripciones para otros instrumentos, fueron en el pasado imprescindibles para el conocimiento de las grandes partituras orquestales que, antes de la generalización del disco, sólo era posible oír en muy pocas ocasiones. Szendy pone como ejemplo los arreglos para orquesta que Stokowski hizo de Bach, como su versión de la famosa *Tocata y fuga en re menor* BWV 565, que resulta siempre sorprendente porque no podemos dejar de oírla en órgano y a la vez en ese arreglo orquestal. Este *oír doble* propio del arreglo en el que siempre oímos el original con su versión convierte la escucha en una «experiencia plástica»[421] en la que se somete a la prueba de la elasticidad a una tocata que se creía conocer. La decadencia contemporánea del arreglo es resultado de los factores jurídicos que han llevado a la constitución del concepto de obra vinculado a los derechos de autor, que prohíben la adaptación y el arreglo de las obras musicales protegidas sin el acuerdo previo del autor, además de la tecnología del disco que ya no hace necesarias las trans-

420 *Ibíd.*, p. 52.

421 *Ibíd.*, p. 54.

cripciones como en el siglo xix y principios del xx. Así, se encuentra en decadencia también la idea de que las escuchas son escritura y reescritura de la música. Liszt, Schumann o Schönberg podían firmar sus escuchas de los clásicos. Hoy eso resulta infrecuente. Hay que estar pirado como Uri Caine para intentarlo. Szendy no está en contra de los derechos de autor, claro está, pero constata que éstos han traído unas pérdidas con relación a la escucha activa y crítica que significaban los arreglos, transcripciones y versiones en el pasado. Pensemos, por ejemplo, en aquella tesis romántica de que una obra de arte sólo puede ser criticada verdaderamente por otra obra de arte, según la fórmula de Schlegel[422]. Hoy este tipo de escucha activa ha sido convertida en mero plagio, piratería o robo.

La historia de los instrumentos de escucha también aporta una iluminación genealógica a la reflexión sobre la misma. Adorno consideraba que ya la reproducción de un disco y el hecho de escuchar la música a través de unos altavoces degradaba la música, y por ende la escucha, al nivel de los arreglos[423]. Los primeros ataques a medios libres de reproducción ya se produjeron a mediados del xix cuando los editores de música la emprendieron contra los músicos callejeros que utilizaban órganos de Berbería, pianolas y otros instrumentos inventados en la época que podían reproducir música de Rosssini, Verdi y otros compositores. Sin embargo, el gran salto se dio con la aparición de las técnicas de grabación modernas, el fonógrafo y el disco. Entre 1866, cuando se aprobó el principio de libre reproducción sonora mediante cajas mecánicas y otros artilugios semejantes, y 1917, que se derogó dicha ley, se produjeron una serie de procesos que culminaron con leyes sobre la reproducción musical y, más tarde, sobre la radiodifusión. Estas leyes confirmaron el principio de la auctorialidad junto a la captación ciega de la música por la técnica, incluso en el caso de la música en Braille. Las batallas de Stravinski y Schönberg contra los piratas y otros casos jurídicos sonados como el derecho de Harley-Davidson sobre el sonido de sus motos logrado en 1990 o el derecho de cita en la música a propósito del caso del músico John Oswald, que crea *collages* de música previamente existente como sus *plunderphonic* o pillajes sonoros, le sirven a Szendy para recorrer esta genealogía o arqueología criminalística por la que se ha constituido un concepto de obra musical que recorta los derechos del oyente, su creatividad y la pluralidad de las escuchas. En las últimas páginas de *Escucha*, Szendy acaba revelando un motivo filosófico de fondo que aflora en distintos momentos sin aca-

422 F. Schlegel, fragmento 117 de sus *Lyceum Fragmente*.

423 Escribe en su célebre artículo de 1938 «Sobre el carácter fetichista en la música y la regresión del oído»: «Las modificaciones sonoras que experimenta toda orquesta cuando resuena en una pieza a través de los altavoces pueden compararse en sí mismas con un arreglo», *Zeitschrift zur Sozialforschung* 7: 334. Esta frase y la que le sigue no aparecen en el texto posteriormente recogido por Adorno en *Disonanzen,* un volumen editado cuatro veces en los años cincuenta y sesenta, ni en el volumen de las obras completas editado en los setenta. Tampoco en *Disonancias*, *Obra completa,* vol. 14, Madrid: Akal.

bar de cristalizar nunca, a saber: el problema del sujeto, del sujeto de la audición, claro está, pero también el sujeto como categoría filosófica, que es el problema que hereda de todos sus maestros y el de la filosofía contemporánea. Su pretensión es sustituir por un modelo ternario el modelo binario de escucha que reduce ésta a la relación entre un obra que se ofrece para su comprensión y un sujeto oyente. Hay un tercero «porque la escucha se dirige siempre a alguien. Pero desde el momento en que se abre esta línea derecha que liga el sujeto al objeto obligándola a dar un rodeo por el otro esta obra es potencialmente infinita. El tercer elemento, el destinatario de mi escucha, puede en efecto ser uno o muchos, puedes ser tú, otro en mí, etc. Y si presto oídos para retener, es decir, para seleccionar y memorizar, para indexar lo que escucho bajo la forma de fragmentos de momentos favoritos, es siempre según esta estructura de relación. Es *para el otro* que yo marco, que subrayo y me apropio lo que se da a entender»[424]. Así pues, la escucha plástica presupone otra suerte de sujeto que el adorniano, un sujeto que incluye al otro, o un yo que es un nosotros por decirlo con Hegel. Así se entienden algunas enigmáticas frases del final del libro, cuando afirma que buscamos escuchar escuchar y que esta experiencia nos abre al nosotros: «lo que hace de nosotros esta suma abierta que somos nosotros, es nuestro deseo de que alguien, siempre uno más, nos oiga oír. Yo quiero que tú me escuches escuchar; y nosotros queremos que él (o ellos), nos escuche(n) a la escucha... No somos, pues, una comunidad de oyentes a la escucha de un mismo objeto que podría reunirnos... Somos una adición infinita de singularidades, cada una de las cuales quiere hacerse oír oír»[425].

Posteriormente, Szendy ha publicado una suerte de prolongación de *Écoute* en dos volúmenes: *Miembros fantasmas* (2002), sobre el cuerpo de los músicos, y *Sobre la escucha. Estética del espionaje* (2007). En el primero, partiendo de la tesis según la cual la música inventa, construye, hace cuerpos, propone una *organología* como disciplina que inventaría los cuerpos sonoros, esto es, los instrumentos y los miembros que deben emplearlos como prótesis. Interrogando esta organología ensaya sacar a la luz órganos inéditos, hibridaciones y grifos, monstruos y quimeras salidos de la ficción que intentan tomar cuerpo efectivo. En este punto, Szendy crea la figura retórica de la «eficción» empleada por Descartes en su sexta Meditación[426]. Una «eficción» ficticia y «eficaz» de los cuerpos que actúan.

El segundo libro es un ensayo en el que, motivado por el problema policial y político de las «escuchas» ilegales en los últimos tiempos, pretende recorrer la historia de la escucha como espionaje, la historia de los «topos» desde la Biblia hasta la red de espionaje denominada Echelon —que monitoriza desde EE.UU. las tele-

---

424 Szendy (2008), entrevista en *Libération* por Eric Loret.

425 Szendy (2001), trad. cast., p. 172.

426 Szendy (2011),«Peter Szendy. Effictivement», entrevista, *Critique* n.º 773: 777-778.

comunicaciones mundiales—, pasando por los proyectos «panacústicos» de Jeremy Bentham en el siglo xviii. Paralelamente a esta arqueología de la vigilancia auditiva, Szendy recorre algunas de sus representaciones como las óperas de Mozart, los filmes de Hitchcock, de Coppola, y otros. Por analogía con el término francés *surveillance* (vigilancia) Szendy acuña el término *surécoute* (sobreescucha) como categoría de la escucha propia del espionaje, de una «topología del oír», y centro de una estética del mismo.

Pero el otro libro que realmente le ha dado cierta popularidad más allá del mundo de la filosofía y la musicología es *Tubes*, el libro sobre los *hits* o grandes éxitos musicales, esas melodías que a menudo no te puedes quitar de la cabeza y que los alemanes llaman *Ohrwurm*, ese gusano en la oreja que te roe el oído. Los *hits* son normalmente canciones cualesquiera, pero se distinguen porque a menudo nos obsesionan, proliferan en nosotros como «gusanos del oído», incluso llegan a convertirse en parte de la banda sonora de nuestra vida, que conmemoran ciertos momentos del pasado, ciertas vivencias singulares. La pregunta es, entonces, ¿cómo es posible que un cliché musical que circula hasta el aburrimiento sea portador de una singularidad, de un afecto insustituible y único? Así pues, también hay que pensar filosóficamente los *hits* musicales. Al conferir dignidad filosófica a los grandes éxitos, Szendy da un paso más en su reflexión sobre la escucha, pero esta vez en el territorio de lo banal, la mercancía, la globalización y la sociedad del espectáculo en que Walter Benjamin le precedió con genio. Releyendo a Kierkegaard, a Kant, a Freud y también a Fritz Lang o a Alain Resnais o a Hitchcock, Szendy nos lleva a descubrir la melancolía como marca de fábrica de los grandes éxitos. Siempre acompañan un encuentro amoroso, una época, una estación, un momento que querríamos volver a vivir, a revivir. La evocación de una pérdida, de nuestra pérdida, implica nuestra presencia y nos promete una nueva oportunidad, por ello el *hit* es un bálsamo para nuestros oídos. Esas melodías persecutorias «vuelven a nosotros, a pesar nuestro, para hablarnos de nosotros. Incluso nos hacen *acceder* a nosotros mismos»[427]. Por otro lado, los *hits* dicen la verdad de nuestra época, la intensidad simbólica de nuestros deseos y la globalización económica de lo banal y el cliché en el capitalismo tardío, son los «himnos íntimos del capital». Por ello Szendy apuesta por repensar la homología entre el mercado y la psique que Benjamin había explorado tentativamente, pues su convicción es que el himno íntimo que los grandes éxitos entonan, en lo más profundo de nosotros, es en honor del intercambio[428]. Los grandes éxitos «se constituyen como la estructura de autoconmemoración que los configura... Se cargan con el afecto de cada instante único para repetirlo hasta el infinito, para retirarlo en la clausura de un secreto que difiere su circulación a

427 P. Szendy (2008), trad. cast., p. 96.

428 *Ibíd.*, p. 82.

la espera de su retorno eterno. Los grandes éxitos capitalizan el tiempo vivido, sea cual sea, al sustraerlo al mercado de intercambios para reinvertirlo aún mejor en ese mismo mercado de intercambios... Y cuando vuelve el momento singular que esos grandes éxitos están conmemorando, en su indiferente fidelidad a todo y a nada, ese momento regresa aumentado con los intereses nostálgicos de un *yo estaba allí*»[429]. Los grandes éxitos son «esas invenciones capitales del capitalismo avanzado, acuñan una y otra vez lo único en el cliché, y viceversa»; son, en fin, en la medida en que parecen «querer llevar para siempre un episodio de la vida, también lo que, en el espacio y el tiempo de la psique, inscriben la *inhimnidad* del cambio y de la equivalencia general»[430].

Otras líneas de pensamiento han ocupado la reflexión de nuestro pensador. En su libro de 2004 *Las profecías del texto-Leviathan. Leer según Melville*, publicado con un prólogo del compositor Georges Aperghis, Szendy esboza, a partir de una lectura de *Moby Dick*, una teoría de la lectura como profecía, enfocada a un análisis de las relaciones entre la literatura y la política.

Su última obra hasta ahora, *Kant entre los extraterrestres*, aparecida en 2011, es un sugerente estudio sobre Kant centrado en un nuevo concepto, las *filosoficciones*, o ficciones filosóficas. Cualquiera que haya leído a Kant, especialmente sus escritos de filosofía de la historia, habrá constatado con sorpresa que el pensador de la razón cita incontables veces en sus razonamientos a los habitantes de otros planetas del sistema solar, incluso en su famosa *Crítica de la razón pura* aparecen los habitantes de la luna, y tenía no sólo para sí, sino que lo expresó en varias ocasiones, que la ley moral era válida también para cualquier otro ser racional que pudiera habitar otros planetas[431]. La idea de Szendy es que los extraterrestres jugaron un papel importante en las reflexiones de Kant cuando éste se planteó el problema del cosmopolitismo, es decir, de los límites de la globalización. Así, además de examinar las reflexiones kantianas sobre dichos límites, especialmente en la *Crítica de la facultad de juzgar*, Szendy despliega dos vías paralelas. De un lado, se apoya en los razonamientos de Carl Schmitt en su obra *El nomos de la Tierra*[432] y otros trabajos tardíos del filósofo conservador del derecho en los que llegan a aparecer los conceptos de cosmopiratas y cosmopartisanos en el contexto de su intento de pensar de nuevo el nomos de la Tierra en las nuevas circunstancias posteriores a la Segunda Guerra Mundial. De otro, se apoya ampliamente en la cinematografía de ciencia-ficción, de modo que a lo largo de todo el libro desfilan *La guerra de las galaxias, La guerra de los mundos, Encuentros en la tercera fase, Men in Black* y muchas otras

429 *Ibíd.*, p. 91.

430 *Ibíd.*, p. 92.

431 *KrV*, B 521 y 854; *Grundlegung*, BA ix y 29; *KU*, § 90, *Antropol.*, B 313.

432 C. Schmitt (1950), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Colonia: Greven.

películas del género que son objeto de comentarios y sirven al propósito de releer productivamente a Kant y, a la vez, repensar cuestiones de la máxima actualidad como la situación de nuestro planeta amenazado, la ecología, la guerra, los tratados internacionales, etc. La conjugación de géneros y temáticas en este texto está en cierta sintonía con lo que se está llamando *pop philosophy* y de la que él mismo no se siente muy alejado[433], es decir, ese intento de pensar en serio sobre cosas superficiales en un mundo superficial.

Para finalizar, hay que reconocer que Peter Szendy es aún muy joven para poder valorar su obra en conjunto. Tiene muchos años por delante para desarrollar sus intuiciones filosóficas y prolongar su camino, su aventura filosófica, con nuevos libros a la luz de los cuales los textos que conocemos hasta hoy pueden adquirir una claridad y tonalidad que ahora no somos capaces de percibir. Tampoco podemos aún hablar de discípulos, escuela o herencia filosófica. Sin embargo, la presencia de su pensamiento en muchos ámbitos de la filosofía y la teoría de la cultura es cada vez más evidente. Sólo el tiempo nos dirá hasta qué punto ello será así.

Bibliografía de Peter Szendy

(1995) Adorno, T.W., *Sur quelques relations entre musique et peinture*, trad. francesa y prefacio de Peter Szendy, París: Éditions La Caserne.

(1996) *Lire l'Ircam*, seguido de un texto inédito de Gilles Deleuze, París: IRCAM/Centre Pompidou.

(1997) *De la différence des arts*, ed. de L. Lauxerois y P. Szendy, París: IRCAM/L'Harmattan.

(1997*a*) *Musica practica: arrangements et phonographies de Monteverdi à James Brown*, París: L'Harmattan, coll. «Esthétiques».

(1997*b*) «Installations sonores?», *Résonance* 12, septiembre de 1997: http://articles.ircam.fr/textes/Szendy97c/

(1998) *Enseignyer la composition. De Schönberg au multimédia*, ed. de P. Szendy, París: IRCAM/L'Harmattan.

(2000) *L'écoute*, ed. de P. Szendy, París: IRCAM/L'Harmattan.

(2000*a*) *Arrangements dérrangements. La transcription musicale d'aujourd'hui*, ed. de Peter Szendy, París: IRCAM/L'Harmattan.

(2000*b*) *Brian Ferneyhough*, ed. de P. Szendy, París: IRCAM/L'Harmattan.

(2000*c*) *Emmanuel Nunes*, ed. de P. Szendy, París: IRCAM/L'Harmattan.

(2000*d*) *Machinations de Georges Aperghis*, París: IRCAM/L'Harmattan.

433 Véase P. Szendy (2010), así como http://www.popsophia.it/ y también http://popphilosophy.typepad.com/pop_philosophy/

(2000*e*) «Musique et politique: le sang de la coupure et la promesse de la percée»: http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/szendy.html
(2001) *Écoute: une histoire de nos oreilles*, precedido de *Ascoltando,* por Jean-Luc Nancy, París: Minuit (*Escucha*, Barcelona: Paidós, 2003).
(2002) *Membres fantômes: des corps musiciens*, París: Minuit.
(2002) «Notre époque de plagiats (D'un reste d'Adorno)», *Critique*, n.° 663-664.
(2003) *Tristan Murail*, ed. de P. Szendy, París: IRCAM/L'Harmattan.
(2004) *Wonderland: la musique, recto-verso* (con Georges Aperghis), París: Minuit.
(2006) Bartók, B., *Ecrits*, trad. francesa y prefacio de Peter Szendy, París: Éditions Contrechamps.
(2007) *Sur écoute: esthétique de l'espionnage*, París: Minuit.
(2007) «L'image du pouvoir et le pouvoir de la lecture (le Léviathan, en somme)», *Geste*, n.° 4.
(2007) «Antriloquies. Voix déviées dans la caverne» (con Laura Odello), *Les espaces de la voix*, *Revue des Sciences Humaines*, n.° 288.
(2007) «Kant chez les extraterrestres. La philosofiction du sujet assiégé», *Vertigo. Esthétique et Histoire du Cinéma*, n.° 32.
(2008) *Tubes: la philosophie dans le juke-box*, París: Minuit (*Grandes éxitos. La filosofía en el juke-box*, Castellón: Ellago, 2009).
(2010) «This is it (The King of Pop)», S. Regazzoni (ed.), *Pop filosofía*, Génova: Il Nuovo Melangolo.
(2011) *Kant chez les extraterrestres: philosofictions cosmopolitiques*, París: Minuit.
Entrevistas
(2005) «Effictions. Entretien avec Peter Szendy», entrevistado por D. Christoffel, M. Lambiet e Y. Rocher, portal de música del EHESS: http://musique.ehess.fr/docannexe.php?id=98
(2008) Eric Loret entrevista a Szendy en *Libération*, 23-10-2008.
(2011) «Peter Szendy. Effictivement», entrevistado por E. Düring y M. Macé, *Critique* n.º 773: 777-791.
(2011) «Kant et les Aliens - P. Szendy», entrevistado por Jean-Clet Martin: http://jeancletmartin.blog.fr/2011/03/17/kant-et-les-aliens-peter-szendy-10842979/
(2012) «P.Szendy. Le théâtre du monde: Fiction, science-fiction et psicofiction», *France Culture, Rencontres Philosophiques,* 14-1-2012: http://www.franceculture.fr/peter-szendy-le-theatre-du-monde-fiction-science-fiction-et-philosofiction

Bibliografía secundaria seleccionada

Bourse, A. (2005), «Lectures de Melville: de l'archive à l'appareillage», *Critique*, n.° 696: 418-433.

KALTENECKER, M. (2010), «Conflits d'écoute», *Critique* n.º 752-753: 131-144.
LANTOINE, J.-L. (2009), «Claude-François Philosophe», *Acta Fabula*: http://www.fabula.org/revue/document4881.php
LORET, E. (2011), «L'Ovni, please l'ovni. Peter Szendy traque les autres mondes dans la puilosophie de Kant», *Libération*, 03-2-2011.
MAGGIORI, R. (2007), crítica de Szendy (2007), *Libération*, 11-1-2007.
PARDO, C. (2010), «Por una genealogía de la(s) escucha(s)», *La Vanguardia,* suplemento *Culturas* del 20-1-2010.
PESLIER, J. (2008), «Lire sur écoute», *Acta Fabula*, vol. 9, n.° 2: http://www.fabula.org/revue/document3888.php

Web

http://www.youtube.com/watch?v=lYc-l-pPpbUhttp://www.franceculture.fr/player/reecouter?play=4283083
http://www.dailymotion.com/video/xlx6ec_semaine-de-la-pop-philosophie-kant-chez-les-extraterrestres-peter-szendy_webcam

Capítulo XVII
Jacques Rancière: La metódica de la igualdad
Gerard Vilar

I

Junto a Alain Badiou y Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière forma parte de una generación a la que le ha llegado el reconocimiento en edad madura, a diferencia de la anterior —Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze— que saltó al estrellato mucho más joven. Rancière nació en Argel en 1940, aunque a los 3 años se desplazó a la metrópolis. Estudió en la École Normale de París, donde redactó una tesina sobre el concepto de crítica en Marx (1965). En dicho centro conoció a Louis Althusser, su primer gran mentor intelectual, y se integró en su famoso seminario sobre *El capital* de Marx. De esa experiencia resultaría su primer texto importante, aparecido en el tercer volumen de *Leer El capital*, publicación dirigida por Althusser y que colocaría a Rancière en el mapa de la filosofía de la época con apenas 27 años, si bien el ascenso al estrellato filosófico mundial no habría de venir hasta pasado el año 2000. Mientras tanto, habría de seguir un itinerario académico prototípico de los pensadores de su generación en general y de los franceses en particular. Su experiencia de mayo del 68 fue decisiva. En ella su maestro se reveló como un leninista clásico despreciativo de los estudiantes ignorantes, sin dirección ni organización. Rancière, por el contrario, se posicionó del lado de éstos y con una actitud genuinamente democrática e igualitaria frente al autoritarismo de Althusser. Se hizo, pues, inevitable que tras la fase de discípulo viniera la fase dominada por la pulsión de matar al padre, con la consecuencia de que en la segunda edición de *Leer El capital* desaparece su texto. Además, Rancière descubre el problema del sujeto en toda su extensión. En 1975 publica su crítica del althusserianismo y, por extensión, del marxismo autoritario, con el título *La lección de Althusser*. Algunos años después, en *El filósofo y sus pobres* de 1983, ampliaría su crítica a todos los filósofos que seguían ese modelo, prestando especial atención a Jean Paul Sartre y a Pierre Bourdieu. A partir de aquí iniciará, por un lado, un recorrido de estudio del movimiento obrero desde el punto de vista de la producción de ideas desde las propias filas de la clase trabajadora, no de las de los dirigentes cultos. Estos trabajos de historia de las ideas, que recuerdan en ocasiones la literatura foucaultiana, definieron su poste-

rior camino intelectual. Son relevantes aquí el volumen *La noche de los proletarios* (1981) —que fue su tesis de doctorado— y, sobre todo, el tardíamente célebre libro *El maestro ignorante* (1987). Por otro lado, Rancière hará un notable trabajo de agitación intelectual y lucha ideológica desde un colectivo y una revista de nombre *Révoltes Logiques*, una expresión del poeta Rimbaud en el poema *Democracia* del volumen *Las iluminaciones*. De dicha revista aparecieron 16 números entre 1975 y 1981. Las contribuciones de Rancière fueron posteriormente recogidas en un volumen en 2003 con el título *Les scènes du peuple* (*Las escenas del pueblo*). En esta fase de su vida Rancière consolida su carrera profesional como profesor universitario en el departamento de filosofía de la Universidad de París VIII (Vincennes-Saint Denis), al cual ya se había incorporado en 1969 junto a Alain Badiou y Judith Miller, la hija de Lacan, en un movimiento para impedir el dominio absoluto de los maoístas[434], y donde es nombrado catedrático de Estética y Política en 1990. La comunidad filosófica ya reconoce su valía en esos años con el nombramiento como director de programas del Collège International de Philosophie (1986-1996). En la década de los noventa se decanta su reflexión hacia un campo teórico para él estrechamente interconectado con sus preocupaciones y que ya no habrá de abandonar: la estética y la filosofía del arte. De este periodo hay que resaltar el libro de 1995 *El desacuerdo* que, en sintonía con los discursos posmodernos franceses de la época (Lyotard, Derrida), pone el énfasis en la diferencia y el disenso en política. También hay que mencionar sus trabajos de poética del conocimiento histórico, con trabajos como *Los nombres de la historia* publicado en 1992, donde denunciando las formas científicas del género acerca el discurso de la historia a la literatura y defiende la «historia herética». La función del arte, como la de la filosofía, para Rancière, también reside en no estar de acuerdo. A finales de la década el mundo del arte contemporáneo descubrirá la obra de Rancière y pasará a ser un gurú de la teoría del arte, una referencia insoslayable en los discursos de la crítica, el comisariado y la filosofía. A principios de la primera década del milenio se jubila de una universidad masificada y de baja calidad para dedicarse a tiempo completo a la reflexión filosófica y a viajar por todo el mundo dando conferencias y seminarios sobre estética y política de las artes, especialmente de las artes plásticas, el cine, el teatro y la literatura. Destacan en este último tramo de su itinerario intelectual el libro *El espectador emancipado*, una obrita de gran impacto, y más recientemente su contrahistoria del arte moderno *Aisthesis*.

II

434 Ch. Soulié (1998), «Le destin d'une institution d'avant-garde: Histoire du département de Philosophie de París VIII», *Historie de l'Éducation* 77: 50 ss.

No es fácil sintetizar el pensamiento de Rancière en unas pocas páginas, puesto que el suyo no es ni pretende ser un discurso sistemático. Como él mismo sostiene, sus textos no son «teorías de», sino que son siempre «intervenciones en»[435]. Así que intentaremos una aproximación a través de una serie de conceptos fundamentales de los muchos que aparecen en su discurso. Empezaremos con el de la igualdad, puesto que es la clave de bóveda de su pensamiento.

La igualdad. Tras su emancipación intelectual, política y moral de Althusser, puede decirse que Jacques Rancière ha sido un hombre con una idea fija de la cual han colgado todos los conceptos que ha ido inventando, redefiniendo y adoptando en el curso de sus reflexiones desde 1969. Esta idea es la de la igualdad y a través de ella puede decirse que Rancière ha estado realizando su crítica de la filosofía del sujeto y la conciencia, como sus contemporáneos, pero a su manera. Eso en sí mismo no parece muy audaz ni original puesto que la igualdad es uno de los valores centrales de la modernidad y la crítica del sujeto es el centro de gravedad de la filosofía en la posmodernidad. Lo que distingue al pensamiento de Rancière es la radicalidad con la que ha tratado siempre la idea de igualdad. Tradicionalmente, la igualdad es pensada como una idea regulativa de carácter normativo que debe orientar nuestras normas, instituciones y acciones, esto es, como un valor que oponer a una realidad caracterizada por la desigualdad y que debe ser transformada en el sentido de la igualdad. De este modo, la igualdad es una meta que debe alcanzarse mediante alguna vía, sea revolucionaria, sea reformista. Como sabemos, aunque la libertad y la igualdad son dos ideas inseparables, lo cierto es que no han sufrido la misma suerte desde el siglo xviii. De las tres grandes exigencias radicales de la Revolución francesa, la primera es la que más fortuna ha tenido, frente a un desarrollo atrofiado de la segunda y prácticamente el olvido de la tercera. Sólo algunos movimientos igualitaristas menores y los anarquistas se tomaron en serio el principio de la igualdad. Ésa fue la gran revelación que tuvo Rancière como resultado de su experiencia de mayo del 68, a saber: que la izquierda en la que él militaba sólo creía en la igualdad como algo que habrá de venir con el comunismo en el futuro. Entre tanto, el partido de vanguardia, que posee la visión correcta de las cosas, tiene la tarea de dirigir hacia esa meta a las masas ignorantes o aquejadas de falsa conciencia. El leninismo representa la versión más emblemática de este modo de entender la igualdad —y con ello la política y la ética en general— y de aplicarla como principio. La concepción de la teoría como ciencia de expertos no hacía más que reforzar el leninismo. Para su maestro Althusser, el espontaneísmo de los estudiantes durante la revuelta del 68 debía reconducirse y someterse a los cauces institucionales de los partidos, especialmente del Partido Comunista, y dejar pensar y hablar a sus dirigentes en nombre de las bases y las masas; someterse, en suma, al

435 J. Rancière (2009), «A few remarks on the method of Jaques Rancière», *Parallax* 15: 116.

Partido y la teoría. Rancière estuvo en desacuerdo con este modo de entender las cosas y rompió con el maestro publicando un artículo, «Sobre la teoría de la ideología» en 1969, más tarde recogido en *La lección de Althusser* (1974, cap. 6). La ruptura, además, se produjo no sólo con el marxismo cientificista y ortodoxo del maestro, sino también con el marxismo en general e incluso, por un tiempo, incluso con Marx mismo. Rancière entendía que el Comité Central y la teoría sustituían fraudulentamente la voz auténtica de los sujetos reales y desde ese momento comenzó una búsqueda cuya premisa consistió en abrazar el igualitarismo radical y la correlativa concepción de la democracia. En la primera fase de esta búsqueda, con Jean Borreil y Geneviève Fraisse, fundó en 1972 un grupo de investigación en Vincennes sobre la historia del movimiento obrero, el «Centre de Recherche des Idéologies de la Révolte», que a partir de 1975 publicó la revista *Les Révoltes Logiques*, con 16 números hasta 1981. Este grupo pretendía «redibujar la historia del pensamiento de la clase obrera y del movimiento obrero en Francia, con el fin de comprender las formas y contradicciones que habían caracterizado el encuentro con las ideas marxistas de lucha de clases y organización revolucionaria»[436]. Este proyecto se entiende aún mejor si se recuerda que eran los años que en Francia triunfaban los *nouveaux philosophes,* quienes de dirigentes izquierdistas se habían transmutado en antimarxistas que identificaban el marxismo con el gulag y denunciaban a los *maîtres-penseurs* revificando el viejo discurso reaccionario de que los sueños de justicia traen el totalitarismo. Con ello, se quejaba Rancière, liquidaban al pueblo revolucionario, sus luchas y el proyecto emancipatorio de un plumazo. Rancière se proponía defender «la palabra obrera» y el «pensamiento desde abajo». Tras la lección de Althusser, además de los trabajos aparecidos en la mencionada revista, los resultados del trabajo de esos años son una antología del pensamiento obrero de las primeras décadas del siglo xix (1976) y varios libros que encierran la lección de los archivos. Los textos de los obreros sansimonianos, fourieristas o icarianos, de los sindicalistas revolucionarios y de los comunistas antes del comunismo le ofrecieron a Rancière una lección sobre la subjetividad, una arqueología de la emancipación y una imprevista iluminación de la idea de igualdad. Ésta tiene su momento culminante cuando en el curso de esta investigación tiene lugar el descubrimiento de la figura de Joseph Jacotot, el hoy famoso *maestro ignorante*. Jacotot (1770-1840) fue un maestro (anteriormente había sido soldado, administrador y diputado) exiliado de Francia tras la restauración de la monarquía en 1815, que trabajó como lector de literatura francesa en la Universidad de Lovaina, en Bélgica. Sus estudiantes, sin embargo, no hablaban francés y él tampoco flamenco, así que

436 J. Rancière, «Preface to the English Edition», en (2011) *Staging the People. The Proletarian and his Double*, Londres y Nueva York: Verso, p. 7.

se las ingenió para encontrar una solución: les ofreció a los estudiantes una edición bilingüe de la novela didáctica de Fénelon *Telémaco*, entonces muy popular, y les pidió que aprendieran francés comparando la lengua original con la traducción. Este arreglo práctico fue el comienzo de un experimento filosófico que conducía una revolución intelectual: para sorpresa de Jacotot, los estudiantes pronto consiguieron —o cuando menos eso se cuenta— dominar suficientemente la lengua de Fénelon para escribir ensayos en francés acerca del libro, logrando un nivel muy decente de expresión escrita. A partir de esta experiencia en la que sus estudiantes consiguieron aprender la lengua francesa sin ninguna clase de explicación ni lección magistral, Jacotot comenzó a plantear una reforma radical de todos los métodos pedagógicos bajo el título de «enseñanza universal», posteriormente rebautizada como «sistema panecástico». Este sistema estaba basado en cuatro principios: 1) todos los hombres tienen igual inteligencia; 2) cada hombre ha recibido de Dios la capacidad de instruirse a sí mismo; 3) podemos enseñar lo que no sabemos; y 4) todo está en todo. Para Jacques Rancière la aventura de Jacotot se convirtió en motivo de una lección filosófica. Es un lugar común que en la educación se reproduzca aquella problemática relación vertical entre el que sabe y el que no sabe que Rancière ya había denunciado en la política. El que sabe explica al ignorante aquello que éste ignora en un orden jerárquico, el orden explicador. La necesidad de las explicaciones es un postulado de la pedagogía tradicional. Pero las explicaciones no se traducen necesariamente en comprensión y, en cambio, perpetúan la asimetría porque el orden explicador precisa de la existencia de ignorantes. Jacotot cree que esta forma de pedagogía en realidad produce el atontamiento (*abrutissement*) de los instruidos, y que el progreso basado en este tipo de relación es en realidad el dominio de una inteligencia sobre otra. Ahora supongamos que las cosas pudieran ser distintas. Si se les entrega a los que no saben un libro y éstos, sin explicaciones, se entregan a su comprensión, también pueden llegar al conocimiento, y pueden hacerlo por el mismo procedimiento que todos los niños y niñas han aprendido la lengua materna: oyendo, hablando, escuchando, imitando, corrigiendo. Los niños no aprenden la lengua mediante explicaciones, sino sumergiéndose en ella y practicándola hasta que la dominan. Y en ello todos los niños son iguales en inteligencia. Este modelo puede aplicarse a cualquier ámbito. Hay una pedagogía no de las explicaciones, sino del acompañamiento, en el que los discípulos, como los estudiantes flamencos de Jacotot, se esfuerzan por aprender una lengua traduciéndola a la suya, corrigiéndose mutuamente, por ensayo y error, hasta llegarn a un grado de dominio de la materia. Pero aquí se ha cancelado la distancia entre el material enseñado y el sujeto a instruir, los individuos se emancipan ellos mismos. Los alumnos se apropian del material y pueden comprender sin la necesidad de explicaciones desde arriba: comprenden desde abajo y entre iguales. Así, igualdad e inteligencia se convierten entonces en términos sinónimos. Así, un maestro perfec-

tamente ignorante puede enseñar una disciplina que no ha aprendido, pues su papel en el proceso educacional no es proporcionar ningún contenido específico, sino movilizar la voluntad de quienes han de aprender. A la idea de igualdad se le da la vuelta. La igualdad deja de ser, así, algo que se pospone para un futuro indeterminado, y se postula en el ahora, en el presente, como un punto de partida. Claro que no es un dato, un hecho. «La igualdad no se da ni se reivindica; se practica, se verifica... Jamás la igualdad existiría mas que en su verificación y con la condición de verificarse siempre y en todas partes»[437]. Con ello penetra en la pedagogía una visión democrática radical que en muchas versiones distintas ha tenido una notable influencia en el pensamiento educativo en el mundo y la sigue teniendo hoy[438].

Para Rancière estas ideas tienen sus consecuencias también para la filosofía. Las figuras del filósofo-rey platónico, del sabio, o del intelectual que se sitúa por encima legitimado por su superior saber al modo de Sartre, Althusser o Bourdieu y otros representantes de la *intelligentsia* o los *intellocrates* franceses[439], son sistemáticamente cuestionadas como mixtificaciones al servicio del orden de siempre desde el presupuesto de que todos los humanos podemos filosofar, algo que ya había apuntado Gramsci. La filosofía, como cualquier otro ámbito de la cultura, pasa por un proceso de democratización cuya evolución no está aún clara ya que la crítica radical de la tradición crítica a la que procede Rancière en *La filosofía y sus pobres* todavía está en buena medida pendiente[440]. La lección de los filósofos-reyes, aun cuando hayan sido destronados hace tiempo, está todavía por aprender, pues muchos todavía no lo saben.

El itinerario intelectual ranciereano hasta principios de los noventa le lleva, por la lógica discursiva subyacente, a plantearse más directamente a qué concepción de la política apuntan todas las ideas que en torno a la interpretación radical de la igualdad estuvo desarrollando desde finales de los años sesenta. En la primera estación se encuentra con el concepto de desacuerdo.

El desacuerdo. Pese a lo que pueda parecer, Rancière nunca ha sido un postmoderno. Sin embargo, su discurso desde finales de los ochenta y durante todos los noventa tiene resonancias postmodernas aparentes. El concepto de *mésentente* (desacuerdo) suena parecido a la *différance* de Derrida, al *differend* de Lyotard o al *dissenso* de Vattimo. Además, todo invita a leerlo como algo opuesto a las teorías

---

437 (1987): 227-229.

438 Véase, por ejemplo, el número monográfico sobre Rancière de la revista *Educational Philosophy and Theory* 42 n.º 5-6 (2010), así como Bingham y Biesta (2010) y Calder Williams (2011).

439 H. Hamon y P. Rotman (1985), *Les intellocrates: expédition en haute intelligenstia*, Bruselas: Complexe.

440 J. Rancière (2010), «Sobre la importancia de la Teoría Crítica para los movimientos sociales actuales», *Estudios Visuales* 7: 82-89.

del consenso y la entente de Habermas, de Rawls y los contractualitas en general. Sin embargo, el concepto de desacuerdo en Rancière no se reduce a esa mera diferencia lingüística que da lugar a cadenas de juicios sobre juicios que no pueden detenerse formando una secuencia inacabable porque ni hay fundamento ni acuerdo últimos, esto es, el desacuerdo no se reduce a juegos de lenguaje interminables por más «agonísticos» que sean. El término *mésentente* en francés tiene un doble significado. Por un lado, significa el hecho de no oír, de no entender. Por otro, significa disputa, disenso. Si se combinan ambos sentidos nos encontramos con que el hecho de escuchar y comprender una lengua no produce por sí mismo ninguno de los efectos de una comunidad igualitaria. Los efectos igualitarios acontecen sólo mediante un forcejeo, esto es, mediante la introducción de una disputa que desafíe la evidencia incorporada y perceptible de una lógica de la desigualdad. Esta disputa es la política[441]. Detengámonos en este razonamiento.

El desacuerdo no es meramente una situación de habla en la que uno de los interlocutores entiende y el otro no entiende lo que le dicen por desconocimiento o porque no ha entendido bien, por un malentendido. Desacuerdo no es sólo un asunto de comunicación, sino de la situación comunicativa: «el desacuerdo no se refiere solamente a las palabras. En general se refiere a la situación misma de quienes hablan. En ello, el desacuerdo se distingue de lo que Jean-François Lyotard conceptualizó con el nombre de diferendo. El desacuerdo no concierne a la cuestión de la heterogeneidad de los regímenes de frases y de la presencia o ausencia de una regla para juzgar sobre los géneros de discurso heterogéneos. Concierne menos a la argumentación que a lo argumentable, la presencia o la ausencia de un objeto común entre un x y un y»[442]. Aquí nos encontramos con la noción de política, que en Rancière nada tiene que ver con el arte de gobernar o las actividades de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos dentro de un orden establecido. Los discursos y acciones dentro del orden para Rancière son lo que denomina «policía» (*police*). La política, en sentido eminente, en cambio, se presenta sólo cuando hay un desacuerdo sobre el orden establecido, sobre aquello enunciable y visible, sobre quiénes pueden hablar y cómo. La política se presenta siempre que hay un verdadero desacuerdo, y no una mera diferencia verbal. En sus *Diez tesis sobre la política* afirma: «La política es una ruptura específica de la lógica del *arkhé*. En efecto, ella no supone simplemente ruptura de la distribución "normal" de posiciones entre aquel que ejerce un poderío y aquel que lo sufre, sino una ruptura en la idea de las disposiciones que vuelven "propias" a esas posiciones... Lo esencial de la política es la configuración de su propio espacio. Es hacer ver el mundo de sus sujetos y sus

441 J. Rancière, (2004), «Introducing desagreement», *Angelakis* 9 n.º 3: 5.

442 J. Rancière (1995), trad. esp. p. 10.

operaciones. La esencia de la política es la manifestación del desacuerdo»[443]. Por el contrario, la esencia de la policía, que se opone específicamente a la política, «no es la represión, ni siquiera el control sobre lo vivo. Su esencia es cierto reparto de lo sensible. Llamaremos reparto de lo sensible a la ley generalmente implícita que define las formas de tener-parte definiendo primero los modos perceptivos en los cuales se inscriben. El reparto de lo sensible es el recorte del mundo y de mundo»[444]. La política, por consiguiente, es algo que existe sólo cuando hay un litigio que la separa de la policía que constantemente la hace desaparecer al establecer un orden de funciones, lugares, maneras de ser excluyente. Hay política cuando se perturba ese orden. La política es, así, «primero una intervención sobre lo visible y lo enunciable»[445]. Pero la política deviene entonces algo infrecuente y accidental, algo que en sí mismo no es necesario sino que se produce sólo en ocasiones en la historia de las formas de dominación, es una anomalía en la evolución normal de las cosas. Así, concluirá Rancière, «el litigio político tiene como objeto esencial la existencia misma de la política»[446].

En su libro sobre el desacuerdo Rancière realiza un esfuerzo creativo en la terminología a fin de refinar sus reflexiones sobre la política. Para ello introduce tres nuevos términos politológicos, a saber: archipolítica, parapolítica y metapolítica. El primero de ellos, la *archipolítica*, tiene como modelo el pensamiento político de Platón, en el que encontramos en toda su radicalidad el proyecto de una comunidad basado en la realización completa y acabada de la *arkhé* de la comunidad, su sensibilización integral, sustituyendo cualquier resto de la configuración democrática de la política[447].

La archipolítica, modelada en el ejemplo de Platón, incluye a un tiempo el desplazamiento y la sustitución de la política, es decir, una *parapolítica*, para la cual Rancière toma a Aristóteles como modelo: «Así como Platón realiza de entrada la perfección de la archipolítica, Aristóteles cumple de entrada el *telos* de esta parapolítica que funcionará como el régimen normal, honrado, de la "filosofía política": transformar a los actores y las formas de acción del litigio político en partes y formas de distribución del dispositivo policial»[448]. En Aristóteles el orden policial que incluye a unos y excluye a otros del *demos* se presenta como «natural». En el mundo moderno a partir de Hobbes la parapolítica inventa «una naturaleza específica, una

---

443 J. Rancière (2006), «Diez tesis sobre la política», *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile: LOM, pp. 63 y 71. Original en Rancière (1998): 233-237.

444 *Ibíd.*, p. 70.

445 *Ibíd.*, p. 71.

446 *Ibíd.*, p. 69.

447 J. Rancière (1995), trad. esp. p. 88.

448 *Ibíd.*, p. 96.

"individualidad" estrictamente correlacionada con el absoluto de una soberanía que debe excluir la disputa de las fracciones, la disputa de las partes y sus partes. Comienza por una descomposición primera del pueblo en individuos que exorciza de un golpe, en la guerra de todos contra todos, la guerra de clases en que consiste la política»[449].

El tercero y último de estos nuevos conceptos introducidos por Rancière es el de la *metapolítica*, un concepto que tiene importancia en su pensamiento. En esta ocasión el modelo elegido es Marx y el marxismo, que ejemplificarán este tercer ítem. Particularmente Marx en su escrito de juventud *Sobre la cuestión judía* da la formulación canónica de la interpretación metapolítica. En dicho texto el concepto de clase aparece como la verdad científico-social de la mentira política, como un más allá de la política perfectamente simétrico a la archipolítica. Para esta verdad de la mentira Marx acuñó el concepto de ideología, con el que se puede presentar cualquier fenómeno como demostración de la verdad de su falsedad. La ideología no es meramente una ilusión, una apariencia o un simulacro, sino que es la palabra que señala el estatuto inédito de lo verdadero que la metapolítica forja: lo verdadero como verdadero de lo falso. Así el concepto de ideología liquida la política. La metapolítica marxista definía la regla de juego: el desplazamiento entre el verdadero cuerpo social oculto bajo la apariencia política y la afirmación interminable de la verdad científica de la falsedad política. Pero al final desaparecía la política[450]. Un caso particular de crítica de la metapolítica marxista por parte de Rancière lo encontramos en su artículo sobre los derechos humanos[451]. No se trata de denunciar los derechos humanos como una mentira, como una ideología que encubre las reales desigualdades entre los sujetos políticos, sino de defender la apariencia de igualdad como un arma para aumentar el poder de estos derechos, para hacerlos efectivos, una palanca para constituir un nuevo sujeto político. «Un sujeto político es, tal como yo lo entiendo, una capacidad para crear escenarios de desacuerdo. Parece entonces que hombre no es el término vacío opuesto a los actuales derechos del ciudadano. Tiene un contenido positivo que es el rechazo de cualquier diferencia entre aquellos que "viven" en tal o cual esfera de existencia, entre aquellos que están o no cualificados para la vida política. La única diferencia entre hombre y ciudadano no es una señal de la disyunción que plantea que los derechos están vacíos o son tautológicos. Es la apertura para un intervalo para la subjetivación política»[452]. Los derechos humanos son los derechos «de quienes no tienen derechos y que tienen

449 *Ibíd.*, pp. 102-103.

450 *Ibíd.*, pp. 110-120.

451 J. Rancière (2004), «Who is the Subject of the Rights of Man?», *The South Atlantic Quarterly* 103: 297-310.

452 *Ibíd.*, p. 304.

los derechos de los que carecen»[453]. Esta idea condensa el pensamiento de Rancière sobre la política. En la esfera pública hay grupos que permanecen excluidos por el orden policial, que les niega toda capacidad de interlocución. Aparentemente, no tienen, pues, derecho a intervenir en la discusión social. No obstante, según Rancière, sucede todo lo contrario, a saber: que tienen, en virtud de su igualdad, derecho a verificar la inscripción igualitaria para cuestionar las distribuciones operadas por la policía. Ahí reside su alcance operativo. Hablando de los refugiados y de los emigrantes sin papeles, afirma: «esos derechos son suyos cuando pueden hacer algo con ellos para construir un desacuerdo contra la negación de derechos que padecen»[454]. De este modo, lejos de ser una garantía formal inútil, son un reconocimiento de la legitimidad de quienes los esgrimen para reclamar la inclusión en la esfera del litigio de la que, en tanto que seres humanos, forman parte.

Por lo demás, esta concepción peculiar de la política tiene consecuencias para el concepto de democracia, puesto que ésta no será un sistema institucional, un orden de reglas para dirimir el inevitable conflicto social. La democracia así entendida pertenece al orden de la policía. Pero para Rancière hay un concepto más radical de democracia, correspondiente a su concepto de política: «la democracia no es un régimen político. Es, en tanto que ruptura de la lógica del *arkhé*... el régimen mismo de la política como forma de relación que define un sujeto específico... es la institución misma de la política, la institución de su sujeto y de su forma de relación»[455]. Por consiguiente, la democracia en este sentido eminente es algo también infrecuente en la historia, que se produce en aquellos momentos en que los ciudadanos se convierten en verdaderos sujetos al cuestionar el orden de la policía. Pero en la medida en que la democracia, en este sentido fuerte, implica un grado de desorden y anarquía, resulta ser un persistente y reiterado objeto de odio en sus diversas formas[456].

Estas tesis, claro, resultan bastante extrañas a la filosofía política del pasado y del presente por su radicalidad. De hecho, la lógica de su discurso le lleva a cuestionar que lo que él hace sea filosofía política. Ésta, para Rancière, más bien siempre ha consistido en hacer desaparecer el desacuerdo del mapa, borrarlo como algo constitutivo de la política, identificando ésta con la policía. La filosofía política tradicionalmente persigue anular el gesto que funda la política y sustituirlo por una policía que pivota en el consenso. Pero el consenso «no es la discusión pacífica y el acuerdo razonables opuestos al conflicto y a la violencia. La esencia del consenso es la anulación del desacuerdo como distancia de lo sensible consigo mismo, la

453 *Ibíd.,* p. 302.

454 *Ibíd.,* pp. 305-306.

455 *Ibíd.,* pp. 64-65.

456 Véase J. Rancière (2000).

anulación de los sujetos excedentarios, la reducción del pueblo a la suma de las partes del cuerpo social y de la comunidad política a relaciones de intereses y de aspiraciones de esas diferentes partes»[457]. Así pues, el tipo de discurso que Rancière practica no es lo que usualmente se llama filosofía política, o filosofía a secas, sino algo que en alguna ocasión ha denominado «antifilosofía»[458].

Todas estas reflexiones suenan con una música que algunos han identificado con un tipo de anarquismo. Lo cierto es que Rancière no tiene relación alguna con la tradición anarquista. Él es un postmarxista. Sin embargo, en un sentido filosófico está claro que algo hay, como él mismo ha reconocido recientemente en una entrevista: «En un nivel filosófico fundamental mi posición puede llamarse anarquista *stricto sensu* puesto que sostengo que la política existe en la medida en que el ejercicio del poder no descansa en ninguna *arkhé*»[459]. Filosóficamente, Rancière ha tratado de unir los conceptos de política, democracia y anarquismo de un modo que resulta extraño tanto a la tradición anarquista como a las nuevas formas de éste que encontramos entre alternativos, antiglobalización, ecologistas e indignados. No nos equivoquemos, pues; filosóficamente quizás sea un anarquista, pero políticamente tiene muy poco de ello.

Otra música que nos evoca en muchos momentos la lectura de la obra de Rancière es lo que podríamos denominar, abusando un poco del término, el «kantismo» de su proyecto filosófico. Dicho aire musical se echa de ver sobre todo en los escritos de la última época, desde finales de los años noventa, cuando hace su irrupción la poética y la estética como centro de gravedad de su reflexión, especialmente en el concepto de *partage du sensible* que ya había introducido en su libro sobre los bordes de lo político.

El reparto de lo sensible. El paso de la política a la estética es en Rancière un movimiento completamente lógico del que él mismo es totalmente consciente y que ha defendido explícitamente[460]. Pero es en la estética donde se puede ver con mayor claridad que todo el empeño filosófico ranciereano se cifra en mostrar y criticar algo así como las condiciones de posibilidad de los discursos, de la política, del arte, etc. Sus trabajos son de crítica, pero de un concepto de crítica que incluye no sólo la normatividad del punto de vista de la igualdad, sino también la crítica del orden previo en cuyo marco se dan esas prácticas. Esta segunda dimensión de su crítica recuerda el concepto kantiano de crítica en el sentido que aparece en los

457 *Ibíd.*, p. 78.

458 (1978), «La pensé d'ailleurs», *Critique*. Véase también J. Tanke (2009), «Reflections on the Philosophy and Anti-Phlosophy of Art», *Philosophy Today* 53 n.º 3: 217-230.

459 P. Bowman y R. Stamp (2011), «Against an Ebbing Tide: An Interview with Jaques Rancière», p. 238. También puede verse la entrevista de 2008 «Democracy, Anarchism and Radical PoliticsToday» publicada en *Anarchist Studies* 16: 173-185.

460 J. Rancière (2005), «From Politics to Aesthetics?», *Paragraph* 28: 13-25.

títulos de las tres grandes obras del filósofo de Königsberg, esto es, como examen de los *a priori*. Por supuesto, Rancière no cree en *a priori* trascendentales. Pero sí en los *a priori* históricos, y en este sentido le encontramos muy cerca de Foucault, un autor cuya veta kantiana es mucho más profunda de lo que se suele admitir. Como Foucault, Rancière ha estudiado cómo se forman en la historia algunos *a priori* del pensar, del decir, del ver, de la subjetividad, del espacio y del tiempo, analizando cómo estos *a priori* cambian y cómo podemos desprendernos de ellos o transformarlos. Es más, en su obra la crítica misma no escapa a la crítica, como ha venido haciendo desde su crítica de la crítica de las ideologías en Althusser, en Marx y el marxismo en general[461]. Así pues, cuando Rancière otorga a la estética un lugar fundamental en su trabajo crítico, uno no puede dejar de recordar que también Kant le otorgaba semejante lugar en su crítica en forma de «estética trascendental», esto es, como examen de las condiciones *a priori* de la experiencia del espacio y del tiempo. La estética, pues, en tanto que «pensamiento del desorden nuevo»[462], ocupa parecido lugar en la filosofía, sin que Rancière caiga en una de las formas de estetización de ésta tan comunes en la modernidad desde Nietzsche. La perspectiva de Rancière, sin embargo, es histórica, a diferencia de la kantiana, de modo que lo que ha hecho es reconstruir los distintos modos en que a lo largo de nuestra historia se ha producido un reparto de lo sensible, una reconstrucción que arroja tres regímenes estéticos es parte de una narrativa que nos pretende contar de dónde venimos y cómo estamos. La idea es que ha habido distintos regímenes del arte y que desde la época de la Ilustración estamos dominados por el «régimen estético» del arte. El primero sería el régimen ético dominante en el mundo antiguo y medieval, y el segundo el régimen representacional vigente desde el Renacimiento hasta que fue sustituido por el régimen estético a partir de la época de la Ilustración. Esta reconstrucción tripartita de la historia del arte recuerda, al menos en parte, la división hegeliana de la historia del arte en sus fases simbólica, clásica y romántica, y algunos de sus rasgos inevitablemente coinciden, aunque la construcción conceptual de uno y otro difieren en aspectos esenciales. Así, mientras la construcción hegeliana forma parte de un amplio proyecto metafísico, en Rancière nos hallamos ante un proyecto menos ambicioso de filosofía política; y mientras en Hegel encontramos una vasta argumentación acerca de la naturaleza y la evolución de cada una de las tres etapas del arte, en Rancière las referencias son fragmentarias y asistemáticas[463].

---

461 Véase también el artículo sobre la teoría crítica citado en la nota 7, así como «Las desventuras del pensamiento crítico», en Rancière (2008).

462 J. Rancière (2004): 23.

463 J. Rancière (2002), «The Aesthetic Revolution and its Outcomes. Emplotements of Autonomy and Heteronomy», *New Left Review* 14: 133-151; J. Rancière (2004); J. Rancière (2005); J. Rancière (2009), «The Aesthetic Dimension: Aesthetics, Politics, Knowledge», *Critical Inquiry* 36: 1-19.

Una primera idea básica acerca de los regímenes del arte es que se trata de diferentes modos de ser del arte correspondientes a diferentes modos políticos de sensibilidad o, como dice Rancière, a diferentes modos de reparto de lo sensible (*partage du sensible*)[464], a un *sensorium* común predefinido, surgido históricamente. En este sentido el arte es siempre político porque lo que sea arte en cada época depende de un régimen de inteligibilidad, de visibilidad o de identificación que es esencialmente político y que determina una comunidad de sentido. De hecho, la generación de dicho espacio, la redistribución de objetos y sujetos, lugares e identidades, espacios y tiempos, visibilidades y significados, eso sería precisamente la política. No el ejercicio del poder y la lucha por el mismo sino, ante todo, la conformación de un espacio específico, la delimitación de una esfera particular de la experiencia, de objetos planteados como comunes y que responden a una decisión común, de sujetos capaces de designar a esos objetos y de argumentar sobre ellos. La política es el conflicto mismo sobre la existencia de este espacio, sobre la designación de objetos que comparten algo común y de sujetos con una capacidad de lenguaje común[465]. Así, en el más antiguo de los tres regímenes del arte habidos hasta ahora, el régimen ético, las obras de arte no gozan de autonomía. Son vistas como imágenes a las que hay que preguntar sobre su verdad y por su efecto en el *ethos* de los individuos y de la comunidad. En los diálogos de Platón, y especialmente en *La república*, encontraríamos el análisis y descripción modélico de este régimen. Rancière no nos aclara cómo se funda este régimen, quiénes lo fundan ni tampoco razona sobre la interesante cuestión de por qué desaparece, pero sí describe el modo como funciona este régimen. En él, paradójicamente, en realidad no hay arte tal como hoy lo entendemos, pues en propiedad sólo hay imágenes que son juzgadas en función de su verdad intrínseca y de sus efectos sobre el modo de ser y comportarse de los individuos y de la comunidad. El régimen de identificación o visibilidad éticos permite aprehender la imagen de una diosa en que la percepción y el juicio sobre ella se encuentran implicados en preguntas tales como si podemos hacer imágenes de la divinidad, si la divinidad imaginada es una verdadera divinidad, y, si la respuesta es afirmativa, si está siendo imaginada y representada como debe ser. Lo paradójico, sin embargo, es que, para nosotros, en realidad, este régimen ético de las imágenes es un régimen de «indistinción del arte»[466]. Paradojas del discurso: «no siempre hay arte, aunque siempre haya poesía, pintura, escultura, música, teatro o danza»[467].

464 La traducción del término *partage* resulta problemática porque significa a un tiempo compartir y separar. Algunas traducciones en circulación usan los términos «partición» o «división», que no dan cuenta de la dimensión de repartición de espacios, categorías, exclusiones, etc., ni de la dimensión comunal de lo repartido-compartido. Por ello creo que el término más adecuado es «reparto» o distribución.

465 J. Rancière (2005): 18.

466 *Ibíd.*, p. 23.

467 J. Rancière (2004): 40.

Por la misma regla de tres: no siempre hay política, aunque siempre haya formas de poder. La política se da solamente cuando hay procesos de reconfiguración del reparto de lo sensible que define lo común de una comunidad, para introducir en ella nuevos objetos y sujetos, para hacer visible e inteligible lo que no lo era. En este sentido la estética de la política es la creación de disensos[468].

A este régimen le sigue otro que libera a las imágenes del imperio de la verdad y la ética, del juicio sobre la validez, y pone en su lugar el principio de la imitación o de la representación. En este segundo régimen, las obras de arte pertenecen a la esfera de la imitación, de modo que las estatuas de los dioses o las historias de los príncipes quedan subordinadas a una categoría específica que es la de la imitación. Por ejemplo, la escultura de una diosa como la *Juno Ludovisi*, en este régimen, es arte porque ha habido la imposición de una forma a una materia a la vez que es el producto de una representación, esto es, la constitución de una apariencia verosímil, que conjuga los rasgos imaginarios de la divinidad con los arquetipos de la feminidad, y la monumentalidad de la estatua con la expresividad de una diosa particular a la que le han sido conferidos rasgos de carácter específicos. La estatua es, aquí, una «representación». Es percibida a través de un abanico de convenciones expresivas y formales, todo un sistema de criterios que determinan la manera en que la destreza de un artesano escultor, dando forma a la piedra de mármol, puede coincidir con una capacidad de artista en dar a las figuras que convienen las formas de expresión que convienen[469]. Así nos encontramos con una jerarquía de los géneros, con el criterio adecuación de la expresión al tema, con la correspondencia entre las artes, etc. Este régimen, como el anterior, no es objeto de especial atención por parte de Rancière, a quien lo que de verdad le interesa es el último, el actualmente vigente.

La *Juno Ludovisi* es el ejemplo que Schiller pone en un documento fundacional del régimen estético de las imágenes artísticas. Es aducido por el dramaturgo del «Sturm und Drang» en la decimoquinta de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* de 1795. Rancière sostiene que en ella Schiller identifica la naturaleza del régimen estético, su carácter paradójico, y el problema filosófico que ahí se nos plantea[470]. El régimen estético del arte es lo que tradicionalmente se viene llamando la modernidad[471]. Este régimen derroca la normatividad del régimen mimético y la relación entre materia y forma en el que está basado. Las obras de arte se definen ahora como tales, por su pertenencia a un *sensorium* específico que surge como una

---

468 *Ibíd.*

469 (2005): 23.

470 (2004): 41 ss.; *Sobre políticas estéticas*, pp. 23 ss.; «The Aesthetic Revolution», *passim*.

471 «Le partage du sensible. Entretien avec Jaques Rancière», *Alice* n.º 2 (1999): http://multitudes.samizdat.net/Le-partage-du-sensible

excepción del régimen normal de lo sensible que se nos presenta con una inmediata adecuación de pensamiento y materialidad sensible. Ahora la *Juno Ludovisi* es identificada con los cuadros de Rembrandt, las telas de Pollock y las *performances* de Schwarzkogler como obra de arte. En este régimen no importa que la *Juno* se corresponda con una idea adecuada de la divinidad o con los cánones del arte mimético y de la representación. La *Juno* es arte porque pertenece a un *sensorium* específico, con un modo de ser, no con un modo de hacer. Esto es lo que quiere decir «estética»: la propiedad de ser del arte en el régimen estético del arte ya no está dada por criterios de perfección técnica, sino por la asignación a cierta forma de aprehensión sensible. En sus cartas Schiller afirma que la estatua es «una libre apariencia», esto es, una forma sensible distinta a las formas sensibles ordinarias de la experiencia sensible. En la experiencia estética quedan suspendidas las conexiones ordinarias entre apariencia y realidad, forma y materia, actividad y pasividad. Schiller resume en su concepto de «juego» el análisis kantiano de la experiencia estética como la experiencia sensible en estado de suspensión del poder cognitivo (tanto teorético como normativo) y del poder del deseo tal como lo encontramos en el análisis de juicio reflexionante en la *Crítica de la facultad de juzgar*. El «libre juego de las facultades» kantiano no es únicamente una actividad sin finalidad, es una actividad parecida a una inactividad, a la pasividad, pues el que juega, el que hace la experiencia estética, suspende su relación ordinaria con el mundo, suspende sus poderes ante un bloque sensible heterogéneo. Como dice Rancière, el «jugador» está allí para no hacer nada ante esa diosa que no hace nada en un círculo de actividad inactiva[472]. Sin embargo, Schiller sostiene en esa decimoquinta carta que «el hombre es sólo completamente humano cuando juega», algo sorprendentemente paradójico. Y al tiempo promete a su interlocutor que «esta frase soporta el entero edificio del arte estético y del aún más difícil arte de la vida»[473]. La experiencia estética, la experiencia del arte en el régimen estético de identificación del arte, nos hace, pues, la doble promesa de un nuevo mundo del arte, y, al tiempo, de una nueva vida para los individuos y la comunidad.

La estética, como nuevo régimen de identificación del arte, nació en los tiempos de la Revolución francesa, y su advenimiento significó dos revoluciones en apariencia contradictorias y sin embargo solidarias. Significó la constitución de una esfera de la experiencia específica para el arte, pero también significó la supresión de todo

472 (2005): 24-25.

473 «...der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. Dieser Satz, der in diesem Augenblicke vielleicht paradox erscheint, wird eine große und tiefe Bedeutung erhalten, wenn wir erst dahin gekommen sein werden, ihn auf den doppelten Ernst der Pflicht und des Schicksals anzuwenden; er wird, ich verspreche es Ihnen, das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigern Lebenskunst tragen». F. Schiller (1990), *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, ed. bilingüe, Barcelona: Anthropos, p. 241.

criterio de diferenciación de los objetos de arte de los demás objetos del mundo. A un tiempo significó la autonomía del mundo del arte y la visión de dicho mundo como prefiguración de otra autonomía, la de un mundo común liberado de la ley de la opresión. El término mismo de «vanguardia» designaba las dos formas opuestas del mismo nudo entre la autonomía del arte y la promesa de emancipación que incluía. Significó, pues, dos cosas opuestas, a veces más o menos confundidas, a veces claramente antagónicas. De un lado, la vanguardia fue el movimiento que perseguía transformar las formas del arte, hacerlas idénticas a las formas de la construcción de un mundo nuevo en el que el arte ya no existe como realidad separada, en el que se borran las fronteras entre arte y vida. Del otro, fue el movimiento que preservó la autonomía de la esfera artística de todo compromiso con las prácticas del poder y de la lucha política o las formas de estetización de la vida en el mundo capitalista. De un lado, el sueño futurista, constructivista o de la Bauhaus de una autosupresión del arte en la formación de un nuevo mundo sensible; del otro, especialmente en la tradición de Adorno, la lucha por preservar la autonomía del arte de todas las formas de estetización de la mercancía o del poder; para preservarla no como un puro goce del arte por el arte, sino, al contrario, como inscripción de la contradicción irresuelta entre la promesa estética y la realidad de un mundo de opresión. En el régimen estético del arte, por consiguiente, se da un irrebasable entrelazamiento entre la autonomía y la heteronomía, o si se quiere decir de otro modo, la modernidad estética se define por la tensión dialéctica irresoluble entre la tendencia a la autonomía y la tendencia contraria. Rancière recurre en ocasiones a otro término para calificar esta dialéctica: indecidible. En las contradicciones del arte contemporáneo, y aquí la postmodernidad no es algo distinto de la modernidad[474], se expresa la indecidibilidad más fundamental de las políticas del arte (o de su metapolítica) que es constitutiva de este régimen, una condición que viene definida previamente por este peculiar modo de existir del arte hoy. De un lado, hay una política del arte que persigue la fusión con la vida, y del otro, la política de la forma resistente. Estas lógicas opuestas deben pensarse y entenderse juntas. Separarlas sólo lleva a pensamientos unilaterales, como fue paradigmático en el caso de Adorno, a posiciones dogmáticas acerca del arte político y su efectividad[475]. Atendiendo a esta lógica Rancière volverá una vez más sobre el problema del suje-

474 No quiero ni puedo entrar aquí en este tema, a Rancière no le ha preocupado mucho nunca esta distinción: «No necesitamos por tanto imaginar ningún fin patético de la modernidad o explosión gozosa de la postmodernidad, que ponga fin a la gran aventura moderna de la autonomía del arte y de la emancipación por el arte. No hay ruptura postmoderna. Hay una contradicción originaria continuamente en marcha», (2005): 29.

475 Paradigmático para Rancière de esta situación en el régimen estético es la que se produce con el cine en el que nada «permitirá jamás determinar los criterios que separan lo que en el cine es arte y lo que no es arte, ni tampoco decidir el mensaje político que contiene una disposición de los cuerpos en un plano o un encadenamiento de dos planos», (2011) trad. esp., p. 13.

to, cómo pueden emanciparse los sujetos reales y formar una comunidad emancipada. En esta línea, sus reflexiones recientes sobre el «espectador emancipado», la «comunidad de sentido» y el «comunismo» son nuevas vueltas de tuerca sobre aquel problema que se le reveló en el 68[476].

En este marco conceptual que acabamos de exponer Rancière ha hecho sucesivas calas en el arte, la literatura, el teatro y el cine. Flaubert, Mallarmé, Brecht, Tolstoi, Eisenstein, Lang, Ray, Minelli, Godard, Rossellini o Pedro Costa, por citar sólo algunos nombres, son objeto de estudios de diversa entidad en las sucesivas obras y artículos que, incansablemente, ha ido publicando[477]. La recepción crítica de estos análisis todavía es muy escasa y, desgraciadamente, aquí no disponemos de espacio para ello, pero tienen un enorme valor para comprender el conjunto de su obra y su sentido. Lo que nos lleva al final de esta presentación del pensamiento del autor y a un último concepto clave: el de emancipación.

III

La obra de nuestro autor tiene en estos momentos una influencia enorme en el mundo. El número de publicaciones dedicadas a analizar y exponer sus ideas crece exponencialmente desde mediados de la pasada década y amenaza con convertirse en una avalancha de tesis doctorales en los próximos tiempos. Desde luego, no hay una escuela ranciereana ni la habrá por la propia naturaleza de su reflexión, contraria por principio a esos viejos modos sectarios y escolásticos. Ciertamente, es inevitable que haya ranciereanos en el mundo. En algunos lugares si das una patada en el suelo saltan por docenas, especialmente en el mundo del arte donde gentes habitualmente sin formación filosófica suelen descubrir a un pensador que les da herramientas para justificar y legitimar sus ambiciones artísticas. ¿Cuáles? Las de crear un arte que contribuya a salvar a la humanidad, un arte que sea emancipador, se enfrente a las injusticias y desigualdades, un arte auténticamente político, liberador. Puede parecer mentira que tras el fracaso de las vanguardias y de la fiesta postmoderna el retorno del arte político tenga esa magnitud (dos de cada tres artistas hoy hacen arte político). Pero las distintas prácticas artísticas se han convertido hoy en un modo de pensar de creciente importancia frente a los discursos teóricos tradicionales. Incluso cada vez más las artes compiten con las ciencias hoy en las formas de investigación. Progresivamente, la investigación artística ha adquirido

476 Véase J. Rancière (2008); J. Rancière (2009), «Contemporary Art and the Politics of Aesthetics», en R. Hinderliter (ed.), *Communities of Sense. Rethinking Aesthetics and Politics*, Londres: Duke. Para el concepto de comunismo (2009*a*), pp. 217-232.

477 Véanse J. Rancière (1996), (1998), (1998*a*), (2001*a*), (2005), (2007), (2011), (2011*a*) y (2011*b*).

una legitimidad impensable hace poco. La ambición de cambiar el mundo por parte del arte quizás sea excesiva, pero como modo de pensarlo y conocerlo tiene un éxito creciente, de ahí el éxito de Rancière. Además, su obra no interesa sólo a los artistas y comisarios, sino también a gente del mundo de la politología, la pedagogía, el derecho, la filología, las ciencias de la comunicación, etc. En todas partes su influencia es creciente por ahora, y creo que la clave de ello es que a todos nos habla de emancipación como algo real y posible en el presente. Su metódica nos dice que podemos alterar el reparto de lo sensible vigente y cambiarlo en un sentido más igualitario y justo, y que ésa es una tarea de todos en la que los intelectuales, los artistas o los políticos son ciudadanos como los demás, todos iguales en nuestras capacidades. La metódica de la igualdad es radicalmente democrática y, por ello, tiene todo el futuro por conquistar en la hercúlea tarea de cambiar un resistente orden de desigualdad.

Bibliografía de Jacques Rancière

(1965) *Le concept de critique et la critique de l´économie politique dès «Manuscripts» de 1844 au «Capital»*, París: Maspéro.

(1975) *La Leçon d'Althusser*, París: Gallimard, Idées n.º 294.

(1976) *La Parole ouvrière*, con Alain Faure, París: 10/18.

(1981) *La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier*, París: Fayard; París: Hachette Pluriel (Poche), 1997; *La noche de los proletarios*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

(1983) *Le Philosophe et ses pauvres*, París: Fayard.

(1985) *Louis-Gabriel Gauny: le philosophe plébéien*, Vincennes: Presses Universitaires de Vincennes.

(1987) *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, París: Fayard; *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Barcelona: Laertes, 2003.

(1990), *Courts Voyages au Pays du peuple*, París: Seuil; *Breves viajes al país del pueblo*, Buenos Aires: Nueva visión, 1996.

(1992) *Les Noms de l'histoire: Essai de poétique du savoir*, París: Seuil; *Los nombres de la historia*, Buenos Aires: Nueva visión, 1996.

(1995) *La Mésentente*, París: Galilée; *El desacuerdo*, Buenos Aires: Nueva visión, 1996.

(1996) *Mallarmé, la Politique de la Sirène*, París: Hachette.

(1997) *Arrêt sur histoire, Jean-Louis Comolli*, París: Centre Georges-Pompidou.

(1998) *Aux Bords du politique*, París: La Fabrique; *En los bordes de lo político*, Buenos Aires: La Cebra, 2007.

(1998) *La Chair des mots: Politique de l'écriture*, París: Galilée.

(1998*a*) *La Parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature*, París: Hachette; *La palabra muda,* Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2009.
(2000) *La Haine de la Démocratie*, París: La Fabrique; *El odio a la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
(2000*a*) *Le Partage du sensible*, París: La Fabrique; *El reparto de lo sensible,* Santiago de Chile: Instituto de Estudios Internacionales Lom, 2009.
(2001) *L'Inconscient esthétique,* París: La Fabrique; *El inconsciente estético*, Buenos Aires: Editorial del Estante, 2005.
(2001*a*) *La Fable cinématographique*, París: Seuil; *La fábula cinematográfica,* Barcelona: Paidós, 2005.
(2003) *Le Destin des images,* París: La Fabrique; *El destino de las imágenes,* Madrid: Politopías, 2012.
(2003*a*) *Les Scènes du Peuple,* Bourg en Bresse: Horlieu (art. aparecidos en *Les Révoltes Logiques*).
(2004) *Malaise dans l'esthétique*, París: Galilée.
(2005) *L'espace des mots: De Mallarmé à Broodthaers*, Nantes: Musée des Beaux Arts de Nantes.
(2005*a*) *Sobre políticas estéticas*, Barcelona: Macba/UAB.
(2005*b*) *Chronique des temps consensuels*, París: Seuil.
(2005*c*) *Rancière. Actes du colloque de Cerisy*, Bourg en Bresse: Horlieu.
(2006) *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile: Lom.
(2007) *Politique de la littérature*, París: Galilée.
(2008) *Le spectateur émancipé*, París: La Fabrique; *El espectador emancipado*, Castellón: Ellago, 2010.
(2009) *Et tant pis pour les gens fatigués*, París: Amsterdam.
(2009*a*) *Moments politiques. Interventions 1977-2009,* París: La Fabrique; *Momentos políticos*, Buenos Aires: Clave intelectual, 2011.
(2011) *Les écarts du cinéma*, París: La Fabrique; *Las distancias del cine*, Castellón: Ellago, 2012.
(2011*a*) *Aisthesis. Scènes du régime d'esthétique de l'art*, París: Galilée.
(2011*b*) *Béla Tarr. Le temps d'après*, París: Capricci.
(2011*c*) *El tiempo de la igualdad: diálogos sobre política y estética*, Barcelona: Herder.

Bibliografía secundaria seleccionada

Badiou, A. (2005), *Metapolitics*, Londres: Verso.
Bingham, C., Biesta, G. (eds.) (2010), *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, Londres: Continuum.

BOSTEELS, B. (2010), «Metapolitics», en M. Bevir (ed.), *Encyclopedia of Political Theory,* Nueva York: Routledge, pp. 878-880.

BOURRIAUD, N. (2009), «Precarious Constructions. Answer to Jacques Rancière on Art and Politics», http://www.skor.nl/article-4416-nl.html?lang=en

BOWMAN, PAUL Y STAMP, RICHARD (eds.) (2009), *Parallax* 15, 3, número especial sobre Rancière.

— y Stamp, R. (eds.) (2011), *Reading Rancière,* Londres y Nueva York: Continuum.

CALDER WILLIAMS, E. *et al.* (eds.) (2011), *Everything is in Everything: Rancière Between Intellectual Emancipation and Aesthetic Education*, Pasadena: JRP Ringier.

CHAMBERS, SAMUEL Y O'ROURKE, MICHAEL (eds.) (2009), *Borderlands* 8, n.º 2, número especial: *Jacques Rancière on the Shores of Queer Theory* (http://www.borderlands.net.au/issues/vol8no2. html).

CORNU, LAURENCE Y VERMEREN, PATRICE (eds.) (2006), *La Philosophie deplacée: autour de Jacques Rancière,* actas de la Cerisy Conference 2005, París: Horlieu.

Critique (1997), número especial: *Autour de Jacques Rancière,* 601-2 (junio-julio).

DAVIS, O. (2010), *Jacques Rancière*, Cambridge: Polity Press.

DEAN, J. (2009), «Politics without Politics», *Parallax* 15(3): 20-36.

DEOTTE, J.-L. (2007), *Qu'est-ce qu'un appareil? Benjamin, Lyotard, Rancière,* París: Harmattan.

DERANTY, J.-P. (ed.) (2010), *Jacques Rancière Key Concepts,* Durham: Acumen.

— y Ross, A. (eds.) (2012), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene*, Londres: Continuum.

GAME, J. Y WALD LASOWSKI, A. (eds.) (2009), *Jacques Rancière et la politique de l'esthétique,* París: Editions des Archives Contemporaines.

GRECO, M.B. (2007), *Rancière et Jacotot: une critique du concept d'autorite,* París: Harmattan.

HALLWARD, P. (2006), «Staging Equality. On Rancière's Theatocracy», *New Left Review* 37, http://www.newleftreview.org/?view=2601

HEWLETT, N. (2007), *Badiou, Balibar, Rancière: Rethinking Emancipation,* Londres: Continuum.

HINDERLEITER, BETH *et al.* (eds.) (2009), *Communities of Sense: Rethinking Aesthetics and Politics,* Durham, NC: Duke University Press.

MAY, T. (2008), *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality,* Edimbugo: Edinburgh University Press.

MECHOULAN, ERIC (ed.) (2004), *Substance* 33, 1, número especial: *Contemporary Thinker: Jacques Rancière.*

PASQUIER, RENAUD (ed.) (2004), *Labyrinthe: Atelier Interdisciplinaire* 17, 1, número especial: *Jacques Rancière: Vindiscipline* (http://labyrinthe.revues.org/index85.html).

ROBSON, MARK (ed.) (2005), *Paragraph* 28, 1 (marzo), número especial: *Jacques Rancière: Aesthetics, Politics, Philosophy.*

ROCKHILL, G. Y WATTS, P. (eds.) (2009), *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, Durham: Duke University Press.

RUBY, C. (2009), *L'Interruption: Jacques Rancière et la politique,* París: La Fabrique.

TANKE, J.J. (ed.) (2011), *Jacques Rancière: An introduction. Philosophy, Politics, Aesthetics*, Londres y Nueva York: Continuum.

Telemaque 27 (2005), número especial dedicado a *Le Maître ignorant.*

Theory & Event 6, 4 (2003), simposio sobre Rancière (http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_ event/toc/tae6.4.html).

VILAR, G. (2011), «Some Paradoxes of Deartification and Rancière's Art Philosophy», *European Society of Aesthetics Proceeding*s 3: 28-50, http://proceedings.eurosa.org/3/vilar.pdf

Sitios en la red

http://ranciere.blogspot.com.es/